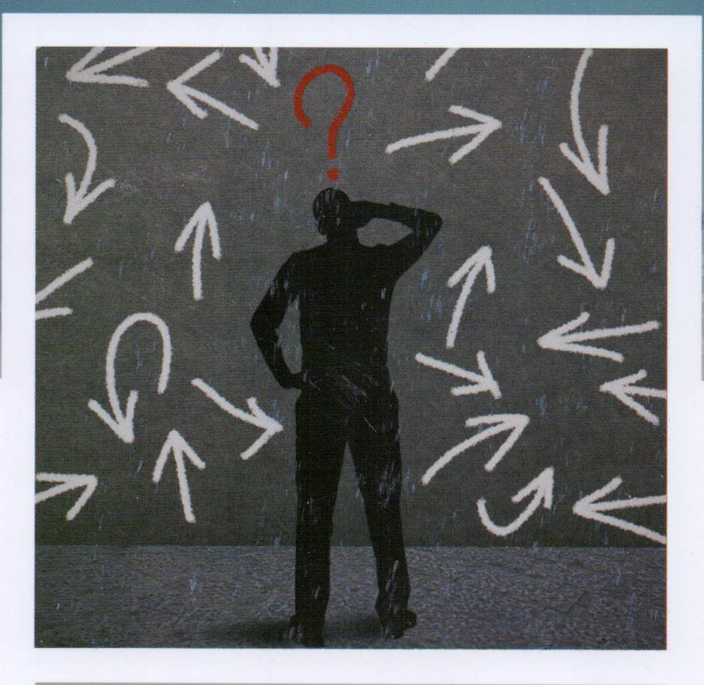
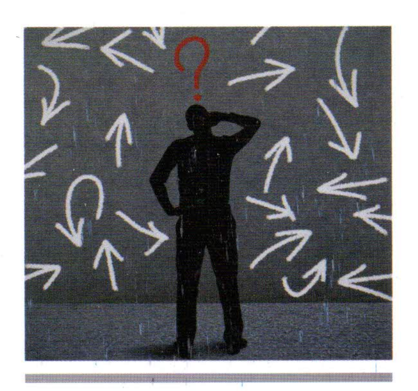


أوراق فكرية (١٢)

أثر الخصائص الشخصية على ظهور الاتجاهات الفكرية
(مصر نموذجا)

د. أحمد قوشتي عبدالرحيم





أثر الخصائص الشخصية
على ظهور الاتجاهات الفكرية

تتسم الظواهر الفكرية بصبغة معقدة ومتشابكة ، كما أن نمو الأفكار والمذاهب قريب الشبه جداً بنمو الكائنات الحيّة ذات الأطوار المتعددة بل ربما كان أعقد من ذلك لما يعتري الأفكار والمذاهب من التداخل والتركيب والامتزاج وما يقارنها من ردود الأفعال والتأثيرات النفسية والتقلبات الفكرية ، وثمة دلائل وشواهد عدة تثبت أن الاتجاهات الفكرية كثيراً ما يسهم في انتشارها أمزجة أفراد أو أمزجة أمة وإقليم ما .

وإذا تناولنا مصر كنموذج بارز في هذا الصدد فثمة أسئلة عديدة تستحق الوقوف أمامها ومنها : لماذا وفدت جل المذاهب الكلامية لمصر ولم تنشأ بها؟! ، ولماذا كتب للمذهب الأشعري الانتشار الواسع بمصر؟! ، ولماذا لم تستطع الدولة الفاطمية ترسيخ فكرها الشيعي الإسماعيلي رغم بقائها قرنين من الزمان؟! ، ولماذا لم تجد المذاهب الغالية كالخوارج تربةً ملائمة وقبولاً وانتشاراً كبيراً بين المصريين؟! ، ولماذا وجدت المذاهب القائمة على حب الأشخاص والتعلق بهم ، سواء أكانوا من أهل البيت ، أو ممن يظن فيهم التقوى والصلاح قبولاً واسعاً وانتشاراً كبيرا بين المصريين؟!



المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥
هاتف : ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ (٩٦٦+) فاكس : ٢٧١٨٢٣٠ ٢ (٩٦٦+)
www.taseel.com - info@taseel.com

أثر الخصائص الشخصية
على ظهور الاتجاهات الفكرية

بسم الله الرحمن الرحيم

أثر الخصائص الشخصية
على ظهور الاتجاهات الفكرية

مصر نموذجاً

د. أحمد قوشتي عبد الرحيم

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

أثر الخصائص الشخصية على ظهور الاتجاهات الفكرية

د. أحمد قوشتي عبد الرحيم

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

تصميم الغلاف: مركز التاصيل

الحجم: ١٧×٢٤سم

التجليد: غلاف

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار جسر التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ١٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ١٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: www.taseel.com

بريد إلكتروني: taseel@taseel.com

رأي المؤلف لا يعبر بالضرورة عن رأي المركز

مُقَدِّمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً، **وبعد:**

فلعل من غير اليسير على المطالع لتاريخ المذاهب الكلامية، أو الفقهية المختلفة، والباحث عن عوامل ظهورها، وكيفية انتشارها في شتى بقاع العالم الإسلامي، أن يعلل ظاهرة انتشار مذهب ما، ورواجه في بلد أو بقعة جغرافية معينة بسبب واحد، ينهض بمفرده ليجيب عن سائر التساؤلات المتعلقة بهذا الموضوع.

ومبعث الصعوبة المشار إليها آنفاً، هو أن الظواهر الفكرية بطبيعتها تتسم بصبغة معقدة ومتشابكة، بحيث يندر أن نجد ظاهرة فكرية تعتمد في نشأتها على عامل واحد فقط.

ولا أظن أننا نبالغ إذا قلنا: إن نمو الأفكار والعقائد قريب الشبه جدّاً بنمو الكائنات الحية ذات الأطوار المتعددة، بل ربما كان الأمر أعقد من ذلك نظراً لما يعتري العقائد والمذاهب من التداخل والتركيب والامتزاج، وما يقارنها من ردود الفعل والتأثيرات النفسية والتقلبات الفكرية، مما يثبت أن التفاعل الفكري

أعظم في كثير من الأحيان من التفاعل المادي[١].

ويضاف لذلك ما هو ملاحظ من أن الأفكار والمذاهب المتصلة بجانب الاعتقاد تبدأ عادة بصورة بسيطة ساذجة في اللفظ والمعنى، ثم لا تلبث أن تتعقد وتتفرع، بل تتغير وتتبدل، وربما تتناقض وتتضارب، وتختلف كثيراً عن الهيئة الأولى التي نشأت عليها[٢].

وإذا كان مدار البحث في الأمور المادية وما يطرأ عليها من تغيرات يعد أمراً ميسوراً وظاهراً، فإن الحال بخلاف ذلك في دراسة الأفكار والتعرف على كيفية نشوئها ونموها، وحصر عوامل إيجادها وتطورها، وما ذاك إلا لأن «الفكرة أول أمرها لا مظهر لها نستدل به عليها، وقد تتكون من عناصر قد لا تخطر ببال، ويعمل في تغييرها وتعديلها عوامل في منتهى الغموض، والمذاهب الدينية قد يكون الباعث عليها غير ما ظهر من تعاليمها، وقد يكون الباعث عليها سياسياً وهي في مظهرها الخارجي مجردة من كل سياسة، وقد يكون الباعث لها إفساد الدين، فتتشكل بشكل المتحمس للدين»[٣].

وثمة عوامل مختلفة كثيراً ما تسهم في انتشار مذهب ما ورواجه، وتتسبب في كثرة متبعيه والتمكين لهم في بلد أو إقليم بعينه، كما أن غيابها يؤدي إلى انقراض هذا المذهب، واندثار أتباعه، والكتب المصنفة فيه.

ومن أبرز هذه العوامل: العامل السياسي، والاقتصادي، والحضاري، والشخصي، والاقتران بين مذهب فقهي ومذهب كلامي معين، وطبيعة الآراء التي يتبناها المذهب، وغير ذلك من العوامل التي سوف نشير إليها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

لكن يبقى - في رأيي - أن فاعلية العوامل المذكورة، وتحقيقها الأثر المرجو من ورائها، لا يتأتى في غالب الأحيان إلا إذا وافق بيئة فكرية وثقافية

---

(١) انظر: د. سفر الحوالي: ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي ١/٢٨٣، ٢٨٤، مكتبة الطيب، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٢) انظر: محمد العبده وطارق عبد الحليم: المعتزلة بين القديم والحديث ص١٠١، دار الأرقم، برمنجهام، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

(٣) أحمد أمين: ضحى الإسلام، الجزء الأول ص (أ) الطبعة الأولى، ١٩٣٣م.

مواتية، ولائم النفسية والخصائص الشخصية للشعب الذي يراد للمذهب المعين أن ينتشر بين أبنائه.

وثمة دلائل وشواهد كثيرة تدل على صدق هذا الذي ذكرناه، ويمكن أن نمثل لها بأمثلة وجيزة في ثلاثة مجالات مختلفة، وهي: **علم الكلام، والفقه، والتصوف**.

أ ـ فعلى مستوى المذاهب والفرق الكلامية، لا يستطيع أحد أن يغفل عنصر البيئة والثقافة الموروثة التي تميزت بها كل بلدة من البلاد المفتوحة، لا سيما في أول عهدهم بالإسلام، وما كان لذلك من أثر في نشأة الاتجاهات الكلامية المختلفة.

ولم يكن من المتوقع بحال أن يدخل الفارسي المجوسي، أو السوري النصراني، أو المصري القبطي الإسلام، وقد خلَّف وراء ظهره دفعة واحدة سائر العقائد التي ورثها عن آبائه وأجداده طيلة قرون طويلة، فحقائق النفس البشرية وسير التاريخ تأبى ذلك أشد الإباء.

ومن المستبعد جداً أن يكون هؤلاء القوم الذين دخلوا في الإسلام من الأمم الأخرى قد «فهموه بحذافيره كما فهمه العرب، حتى المخلصون منهم في اعتناقهم الإسلام، إنما فهمه كل قوم مشوباً بكثير من تقاليدهم الدينية القديمة، وفهموا ألفاظه قريبة من الألفاظ التي كانت تستعمل في ديانتهم»[١].

وقد أسهم هذا الأمر في بروز ظاهرة لافتة للنظر، وهي اختصاص بعض الأمصار الإسلامية بمذهب كلامي معين، نشأ فيها ابتداء، وترسخت جذوره بين أهلها، ثم صار مقترناً بهذا المصر أكثر من غيره، عبر القرون المتتابعة.

وكمثال على ذلك نجد أن الجاحظ يذكر أن الكوفة كانت علوية، والبصرة عثمانية، وإن كان التشيع قد انتشر بعد زمن الجاحظ في البصرة حتى صار فيها في القرن الخامس الهجري ما لا يقل عن ثلاثة عشر مشهداً[٢].

كذلك كان الغالب على أهل دمشق النصب ومعاداة علي ﷺ، وقد حكى الإمام النسائي أنه دخل دمشق، والمنحرف على علي ﷺ كثير، فأراد أن

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام ص٩٤.

(٢) انظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام ١/ ٧٧.

يهديهم الله بكتاب ألَّفه في فضائل علي رضي الله عنه وهو كتاب الخصائص(١).

ولابن تيمية رحمه الله نصوص مهمة، يرصد فيها الأمصار الإسلامية الكبرى التي سكنها الصحابة، وانتشر منها العلم والنور، معدداً ما نشأ فيها من البدع والمذاهب المحدثة بعد جيل الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، وهذه الأمصار خمسة: وهي مكة، والمدينة، والكوفة، والبصرة، والشام(٢).

فأما المدينة النبوية فلم يكن فيها في القرون الثلاثة الأولى الفاضلة «بدعة ظاهرة ألبتة، ولا خرج منها بدعة في أصول الدين، كما خرج من سائر الأمصار»(٣)، ثم حدث في أواخر عصر التابعين أشياء ثلاثة، وهي: الرأي في الفقه، وعلم الكلام، والتصوف(٤)، واختصت كل بلدة بمسلك معين تجاه هذه العلوم.

وباستثناء الحرمين اللذين لم يظهر فيهما مذهب محدث، يذكر ابن تيمية أنه «خرج من هذه الأمصار بدع أصولية... فالكوفة خرج منها التشيع والإرجاء، وانتشر بعد ذلك في غيرها، والبصرة خرج منها القدر والاعتزال والنسك الفاسد، وانتشر بعد ذلك في غيرها، والشام كان بها النصب والقدر، وأما التجهُّم فإنما ظهر من ناحية خراسان، وهو شر البدع، وكان ظهور البدع بحسب البعد عن الدار النبوية»(٥).

وثمة آراء أخرى لعدد من الدارسين المحدثين ولبعض المستشرقين، لا نستطيع أن نقبلها على علاتها، ولكن ما يعنينا من ذكرها هو أنها تشهد للفكرة التي نحن بصددها، وهي وجود نوع من الارتباط بين خصائص شعب أو إقليم ما، وبين المذهب الكلامي الذي يتبناه.

ومن ذلك ما ذهب إليه بعض الدارسين من الربط بين نكبة المعتزلة في عصر الخليفة العباسي المتوكل ـ بعد أن شهدوا أوج ازدهارهم في عصور من

---

(١) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٤/١٢٩، وابن كثير: البداية والنهاية ١١/١٢٤.

(٢) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٠/٣٠٠، ٣٠١، ود. ناصر العقل: دراسات في الأهواء والفرق والبدع ص١٩٠ ـ ١٩٣، دار إشبيليا، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٠٠.

(٤) المصدر السابق ١٠/٣٥٨.

(٥) المصدر السابق ٢٠/٣٠١، وانظر أيضاً: ١٠/٣٥٧ ـ ٣٦٠.

سبقوه بدءاً من خلافة المأمون ـ وبين سيادة العنصر التركي، وغلبته على المتوكل.

ووجه هذا الربط هو أن طبيعة الأتراك في عمومها لا تقبل الجدل الكلامي ولا كثرة المذاهب الدينية، وعلى مدار تاريخهم الطويل قلَّ أن نرى من الأتراك من اعتنق مذهباً في الأصول غير مذهب أهل السُّنَّة، وفي الفروع غير مذهب أبي حنيفة، وقلَّ أن نرى بين علمائهم خصومة في المذاهب كالتي نراها في العراق من خوارج وشيعة ومرجئة ومعتزلة ونحو ذلك، إنما هو مذهب واحد يسود ويتوارث غالباً[1].

وللمستشرق المعروف لويس ماسينيون رأي ـ لا نوافقه عليه بجملته وإن كان أصل الفكرة فيه نصيب من الصحة ـ يفرق فيه بين الخصائص العقلية والنفسية للعرب الذين استوطنوا البصرة، وبين من استوطنوا الكوفة، وأثر ذلك على المذاهب التي شاعت في كلا المصرين الكبيرين.

فأما عرب البصرة فيرى أنهم كانوا «مفطورين على النقد، لا يؤمنون إلا بالواقع، كلفوا بالمنطق في النحو، والواقع في الشعر، والنقد في الحديث، وكانوا على مذهب أهل السُّنَّة مع جنوح إلى المعتزلة والقدرية». وأما عرب الكوفة «فكانوا من اليمانية أصحاب مثل وتقاليد، يستهويهم الشواذ في النحو، والخيال في الشعر، والظاهر في الحديث، وكانوا على مذهب الشيعة مع ميل إلى المرجئة»[2].

ويمكننا أن نلحظ أيضاً أن مذهب الخوارج كان مصبوغاً في أصل نشأته بالصبغة البدوية في محاسنها ومساويها، والناظر في صفات الخوارج وطبيعة شخصيتهم يجدهم كثيري الخلاف على الأمراء، كثيري التفرق شيعاً وأحزاباً، محدودي النظر، ضيقي الفكر في نظرهم إلى مخالفيهم، وهم مع ذلك شجعان لا يهابون شيئاً، صرحاء في أقوالهم وأعمالهم، وأسهل شيء عليهم أن يبيعوا نفوسهم لعقيدتهم، ويهزؤون بما يقوله الشيعة من تقيَّة، ويحتقرون من باعوا

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام ١/ ٤١، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة، ١٩٩٩م.

(٢) لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق: الإسلام والتصوف ص١٧.

آراءهم وضمائرهم للخلفاء طمعاً في المال والجاه[١].

ب ـ ويتكرر الأمر نفسه فيما يتعلق بالمذاهب الفقهية، فهناك علاقة لا تخفى بين الأقاليم الجغرافية، وبين المذاهب التي استوطنتها وعاشت فيها من حيث المسائل المتجددة، والتفريعات، والترجيح والتقعيد.

وعلى سبيل المثال: فالمذهب الشافعي فيه القديم، وهو ما قاله الشافعي بالعراق، والجديد وهو ما قاله بمصر، وهناك أيضاً طريقة العراقيين والخراسانيين، وفي المذهب المالكي هناك طريقة للعراقيين، وطريقة للمغاربة، وثالثة للقرطبيين بالأندلس، ورابعة للمصريين[٢].

ويعلل ابن خلدون انتشار المذهب المالكي بالأندلس والمغرب بأن البداوة كانت غالبة على أهلهما، ولم يفش فيهم التحضر الذي كان عليه أهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل، ولذا استقر المذهب عندهم على حاله ردحاً طويلاً من الزمن، ولم يتغير بصورة كبيرة[٣].

وينبغي ألا نفهم من كلام ابن خلدون المتقدم أنه ينفي صفة الحضارة والمدنية عن بيئة الأندلس، فالواقع التاريخي ينفي ذلك تماماً، لكن الظاهر أنه يريد الإشارة إلى التفرقة بين طبيعة الحضارة في كل من العراق والأندلس، ومناسبة واقع الحضارة الأندلسية لمنهج الاتباع الواعي عند الإمام مالك[٤].

ولا شك أن المتأمل لطبيعة الحضارتين المشار إليهما يلحظ أن ثمة اختلافاً بين بيئة الأندلس والعراق من الناحية العقلية والاجتماعية، وإن كانت البيئتان متحضرتين «لأن تشابه المدنية العملية من حيث الرخاء ومظاهر الحياة لا يقتضي تشابه العقليات والنفسيات، فللعراق بموقعه ووراثته الحضارية ما يقتضي شؤوناً

---

(١) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/ ٣٣٢، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة، بدون تاريخ.

(٢) انظر: مقدمة د. علي حسن عبد القادر لكتاب أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص٦ ـ ٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ص٤١٥.

(٤) انظر: د. أبو اليزيد العجمي: الفقهاء وبحوث العقيدة، الموقف والمنهاج ص١٥٣، دار الهداية، بدون تاريخ.

عقلية تختلف عن شبيهاتها في الأندلس، وإن كان كلا القطرين متمدناً أو مترفاً»[1].

ومن الأمثلة الأخرى التي توضح لنا أهمية الملائمة بين المذهب والبيئة التي ينتشر فيها، ما ذكره المؤرخون من أن أهل مصر ما كانوا يعرفون المذهب الحنفي حتى ولي القضاء إسماعيل بن اليسع الكوفي عام (١٤٦هـ) وهو أول قاض حنفي بمصر، وأول من أدخل إليها المذهب الحنفي، وكان قاضياً فاضلاً محمود الطريقة، إلا أنه كان يذهب إلى إبطال الأحباس، وهي من الأمور الشائعة بمصر، فشق ذلك على أهلها، وقالوا: أحدث لنا أحكاماً لا نعرفها ببلدنا، فعزله المهدي، ثم فشا المذهب الحنفي بعد ذلك بمصر مدة تمكن العباسيين[2].

ج ـ وفي مجال التصوف والسلوك نجد نوعاً من التمايز والتباين الواضحين في كل من الخصائص والسمات بين مدارس التصوف الشهيرة؛ كمدرسة بغداد، ومدرسة البصرة، ومدرسة خراسان.

وقد نقل عن الجنيد أنه قال: «أعطي أهل بغداد الشطح والعبارة، وأهل خراسان القلب والسخاء، وأهل البصرة الزهد والقناعة، وأهل الشام الحلم والسلامة، وأهل الحجاز الصبر والإنابة»[3]، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه «كان في البصرة من المبالغة في الزهد، والعبادة، والخوف، ونحو ذلك، ما لم يكن في سائر أهل الأمصار، ولهذا كان يقال: فقه كوفي وعبادة بصرية»[4].

وهذه النصوص وإن كانت تؤكد فكرة انقسام الزهد أو التصوف إلى مدارس تختلف باختلاف الأقاليم الجغرافية، فإنها لا تدل على صحة ما دأب عليه نفر من المستشرقين من محاولة «الربط بين هذه التقسيمات الإقليمية وبين المؤثرات الأجنبية؛ كالقول مثلاً بأن تصوف الكوفيين تأثر بالثقافات المانوية في مسألة

---

(١) أمين الخولي: مالك بن أنس ص٧٧٨، وانظر: د. أبو اليزيد العجمي: الفقهاء وبحوث العقيدة ص١٥٤.

(٢) انظر: أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص٢٦.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٤/ ٦٩.

(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١١/ ٦، ٧.

الحب الإلـٰهي، أو أن البصرة هندية الثقافة مما اتضح أثره في تصوفها في الناحية العلمية، أو القول بتسرب التأثير المسيحي إلى الشام لكثرة الصوامع التي يقيم بها الرهبان هناك»(١).

ولعل في الأمثلة السابقة وغيرها مما سيرد معنا في أثناء البحث ما ينهض للتدليل على صحة القول بوجود نوع من العلاقة بين المذهب الكلامي أو الفقهي الذي ينشأ ببلد أو إقليم ما، وبين خصائص وسمات شخصية هذا البلد وطبيعة أبنائه.

بل يمكننا أن نوسع دائرة هذا الحكم فنجزم بوجود نوع واضح من التأثير للبيئة والظروف الزمانية والمكانية وطبيعة الناس وخصائص أمة أو شعب ما على الأفكار والمذاهب في سائر العلوم والمعارف، وقد أشار الأستاذ أحمد أمين في ملاحظة مهمة ـ مع التحفظ على ما فيها من فكرة الحتمية ـ إلى أن «الموشحات والأزجال لم توجد في الأندلس دون غيرها اعتباطاً، ولا المقامات نشأت في إقليم خراسان مصادفة، ولا الحركة الفلسفية ازدهرت في العراق أول الأمر اتفاقاً، إنما ذلك كله يرجع إلى أسباب طبيعية حتمية، وما كان يمكن أن يكون غير ذلك»(٢).

ولا أظن أن أحداً يجادل في أن لله سبحانه حِكَماً جليلة في اختيار المكان والقوم الذين نزلت الرسالة الخاتمة إليهم أول ما نزلت، وهم العرب، بكل ما لديهم من خصائص، وطبائع، وأنماط حياة ميزتهم عن سائر الأمم الأخرى.

وقد اختار الله جلَّ وعلا أن تكون أرض مكة هي وما حولها من القرى مكاناً ومهبطاً لهذه الرسالة الأخيرة؛ وأنزل القرآن بلغتها العربية لأمر يعلمه ويريده، والله سبحانه ﴿أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وهو سبحانه ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ [القصص: ٦٨].

وحينما ننظر اليوم نظرة متأملة «من وراء الحوادث واستقرائها، ومن وراء الظروف ومقتضياتها، وبعد ما سارت هذه الدعوة في الخط الذي سارت فيه، وأنتجت فيه نتاجها، حين ننظر اليوم هذه النظرة ندرك طرفاً من حكمة الله في

---

(١) د. مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف ص٩٦.

(٢) أحمد أمين: ظهر الإسلام، الجزء الأول ص (ب).

اختيار هذه البقعة من الأرض في ذلك الوقت من الزمان لتكون مقر الرسالة الأخيرة التي جاءت للبشرية جميعاً، والتي تتضح عالميتها منذ أيامها الأولى»[١].

لكن من المهم أن ننبه إلى أنه ليس ثمة تعارض أو إشكال مطلقاً بين حقيقتين لا مجال للطعن في إحداهما[٢]:

الحقيقة الأولى: هي أن الإسلام نزل أول ما نزل في رقعة جغرافية ذات بيئة معينة، وواقع هذه البيئة يتسم بخصائص وسمات ترجع إلى مجمل أحوالها السياسية والفكرية والاجتماعية، وقد جاء القرآن ليعالج أمراض تلك البيئة ومشاكلها، والانحرافات العقدية والأمراض الأخلاقية المتفشية فيها، وكان الكثير من آياته يتنزل لحل مشكلات ووقائع حدثت في ظرف معين بحكم أحوال هذه البيئة.

والحقيقة الثانية: هي عالمية الرسالة وشمولها بكل معاني الشمول، وأن الدين الذي نزل في هذا المجتمع جاء ليخاطب كل المجتمعات، على امتداد الزمان واختلاف المكان، وهو وحي الله الخاتم، ورسالته الأخيرة إلى أهل الأرض، وليس خاصاً بعصر أو مصر، أو زمن أو مكان.

وإذا توهم البعض وجود نوع من الإشكال بين هاتين الحقيقتين، بناء على ما هو معروف من أن للواقع الذي نزل فيه النص دوراً خطيراً ومؤثراً في فهم معانيه وتوجيه دلالاته، وهي مرحلة ضرورية لا مناص منها، قبل التطبيق العملي للنص في أرض الواقع؟

فالجواب هو أن هذا الإشكال راجع إلى عدم التفرقة بين أن تكون البيئة التي تظهر فيها دعوة، أو ينزل فيها شرع وكتاب سماوي ما وعاء وظرفاً زمانياً ومكانياً لهذه الدعوة، **وبين أن** تكون قيداً عليها يؤثر فيها إيجاباً أو سلباً، ويتحكم في تشكيل حدودها وأبعادها، فيزيد فيها، أو ينتقص منها، أو يحصرها في تلك البيئة وحدها.

---

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن ٥/ ٣١٤٢.

(٢) انظر: أحمد قوشتي عبد الرحيم: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية بمصر في العصر الحديث ص٣٥١، ٣٥٢، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢م.

ومن خلال تأمل معنى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤] وقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ﴾ [القصص: ٦٨] ندرك أن اختيار الله لواقع الجزيرة العربية لم يأت ليكون قيداً يحد من اكتمال الرسالة وعمومها وشمولها، أو يؤثر على حقائقها، وإنما جاء ليكون وعاء لها، وقد اختارها ﷺ بما لها من أبعاد وملامح وأغوار من بين بيئات عديدة، لتناسب طبيعة الدعوة المحمدية، وتتفاعل مع أبعادها المختلفة، والله سبحانه هو القادر على اختيار البيئة المناسبة لحمل وحيه ودينه، ولو علم أن مثل هذه البيئة غير صالحة أو أنها تمثل قيداً على الدعوة ومعوقاً لها لاختار بيئة أخرى أكثر موافقة، ومثل هذا تماماً أن شخصية الرسول ﷺ كبشر لم تكن قيداً على الدعوة وإنما اصطفيت واختيرت على أحسن ما يكون الاصطفاء، وأتم ما يكون الاختيار[١].

وسوف ينصبُّ اهتمامنا في هذا البحث على تتبع أبرز خصائص وسمات الشخصية المصرية، وهل كان لها تأثير ملموس على نوعية الاتجاهات والمدارس الكلامية المختلفة التي ظهرت بمصر، منذ أن أكرمها الله بالإسلام، ثم هل من الممكن أن تسهم معرفتنا بتلك السمات في الإجابة عن عدة تساؤلات مهمة تطرح نفسها على الباحث في تاريخ الفكر الكلامي بمصر، ومن ذلك مثلاً:

أ ـ لماذا وفدت جل المذاهب الكلامية من الخارج، ولم تنشأ من داخل مصر نفسها؟

ب ـ لماذا كتب للمذهب الأشعري الانتشار الواسع والنفوذ الكبير بمصر؟ وهل لذلك علاقة بما هو مشهور عنه من الميل للتوفيق أو التوسط بين المذاهب المختلفة من جهة، وكونه مذهباً للسلطة الحاكمة من جهة أخرى؟

ج ـ لماذا لم تستطع الدولة الفاطمية أن تنشر فكرها الشيعي الإسماعيلي بين أبناء مصر، رغم استيلائها على الحكم لمدة طويلة تقدر بمئات السنين، ورغم لجوئها إلى شتى وسائل الترغيب والترهيب في فرض مذهبها ونشره بين المصريين؟

---

(١) انظر: د. يحيي هاشم فرغل: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ص٣١٢ ـ ٣١٤، وحقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب ص١١٢، ود. يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن العظيم ص٢٢، ٢٣، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

د ـ لماذا لم تجد المذاهب المغالية فكريّاً وسلوكيّاً؛ كمذهبي الخوارج والمعتزلة تربة ملائمة وقبولاً وانتشاراً واسعين بين المصريين، واقتصر تبنيها على شخصيات قليلة العدد، لا تمثل ظاهرة أو سمة عامة؟

هـ ـ لماذا وجدت المذاهب الفكرية القائمة على حب الأشخاص والتعلق بهم، سواء أكانوا من أهل البيت، أو ممن يظن فيهم التقوى والصلاح مثل التصوف قبولاً واسعاً وانتشاراً كبيراً بين المصريين؟

ثم لماذا اندثر التشيع وندر وجود من يصرح باعتناقه ـ وإن بقي شيء كثير من طقوسه وممارساته ـ وبقي التصوف على حاله ذا شهرة وتأثير كبيرين في المجتمع المصري، ولا سيما في القرى الريفية؟

و ـ هل صحيح ما ذهب إليه بعض الدارسين من أن هناك موقفاً مصريّاً عامّاً من قضية الجبر والاختيار، شاع منذ العصر الفرعوني ثم القبطي فالإسلامي، وتغلغل في بنية الشخصية المصرية، وأدى إلى وجود خصائص مميزة شكلت العديد من مواقف الإنسان المصري تجاه كل من السلطة والحاكم[1]؟ ثم هل كان هذا الموقف بدوره نتيجة وجود السلطة المركزية الصارمة ونهر النيل، ونمط الحياة الزراعية؟

وثمة عدد من الملاحظات المهمة التي أرى من اللازم الإشارة إليها قبل أن نخوض في غمار بحثنا هذا، ومن أبرزها ما يلي:

١ ـ لا بد من الإقرار بأن هناك صعوبة شديدة في أي محاولة لتحديد خصائص شخصية شعب أو أمة ما بصورة دقيقة وكاملة، يطمئن معها الباحث إلى أنه قد وقف على أبرز معالم هذه الشخصية ومفاتيحها الرئيسية، وما ذاك إلا لأن «الشخصية الإقليمية أشبه شيء بالشخصية الإنسانية، فالشخصية ـ هذه وتلك ـ مركب معقد للغاية من عدد ضخم من العناصر وتوليفة معينة من السمات والصفات والملامح والمعالم»[2].

ولا شك أن الباحث في موضوع كالذي نحن بصدده، سوف يواجه كمّاً

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق ص٢٢٦.

(٢) د. جمال حمدان: شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان ص١٩، ٢٠، كتاب الهلال، العدد ٥٠٩، ١٩٩٣م.

كبيراً «من الصعاب، ومن الغموض، ومن الحاجة إلى العمق ودقة النظر والشعور المرهف لإدراك الأحداث، ومعرفة أثرها في هذه الشخصية التي يحددها»[١].

وتزداد هذه الصعوبة بدرجة كبيرة إذا أردنا أن نحدد خصائص شخصية مثل الشخصية المصرية، تعود بجذورها إلى آلاف السنين، وتحمل تاريخاً حافلاً بالأحداث والأشخاص والملاحم الكبار، بما يجعل منها شخصية غنية ومعقدة، حتى إن البعض وصف مصر بأنها أرض المتناقضات، أو أرض الأضداد[٢].

وإذا كان تحديد شخصية فرد واحد صعباً وعسيراً، فلا شك أن «تحديد شخصية أمة بأسرها أصعب وأعسر، وخاصة شخصية كشخصية مصر تعاقب عليها التاريخ بألوان شتى، ونالها من المد والجزر وامتزاج غيرها بها وامتزاجها بغيرها ما لا يحصى كثرة، وتعاقب عليها من الأديان ومن الثقافات ومن النزعات السياسية ما يدق وصفه، وقد تفعل حادثة هادئة خفية في تكوين الشخصية ما لا تفعله حادثة ظاهرة جلية»[٣].

٢ ـ ويضاف للصعوبة المذكورة آنفاً ـ والمتعلقة بتحديد خصائص الشخصية لأي شعب عموماً، وللشخصية المصرية على وجه الخصوص ـ صعوبة أخرى تتمثل في مدى ثبات خصائص الشخصية المصرية، وعدم تطورها أو قابليتها للتغيير عبر هذه القرون الطويلة التي مرت بها.

وقد تناول الدارسون المعاصرون لموضوع الشخصية القومية هذه القضية وانقسموا في بحثهم للشخصية المصرية، وهل هي ثابتة عبر التاريخ أم أنها متغيرة ومتعددة بتعدد مراحل تاريخها، إلى عدة اتجاهات[٤]، فهناك من يتبنى القول

---

(١) أحمد أمين: مقدمة كتاب الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي، للدكتور عبد اللطيف حمزة ص (ب) الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م.

(٢) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ١/٣٣، الطبعة المطولة.

(٣) أحمد أمين: مقدمة كتاب الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي، للدكتور عبد اللطيف حمزة ص (ب).

(٤) انظر: د عبد اللطيف خليفة، ود. شعبان جاب الله رضوان: الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد دراسة سيكولوجية ص٦٦، ٦٧، دار غريب، ١٩٩٨م، ود. حمدي محمد حسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص٩٤، دار الكتاب للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.

بوحدة الشخصية المصرية، وأنه منذ بداية التاريخ القديم لم يعرف وادي النيل سوى شخصية واحدة، قد تتلون في بعض مراحل وجودها، وتأخذ أشكالاً جديدة، ولكن حقيقتها وسماتها واحدة.

وهناك من يرفض هذا الرأي بالكلية، ويرى أنه ليس سوى أسطورة من صنع الخيال، ومن ثم ينفي أن تكون مصر الفرعونية هي نفسها مصر القبطية أو الإسلامية.

وبين هذين الاتجاهين المتضادين تماماً، حاول اتجاه ثالث أن يسلك مسلكاً متوسطاً فهو يسلم بثبات العناصر المادية التي تقوم عليها الشخصية المصرية لكنه يرى انقطاع العناصر الحضارية التي تشكل تلك الشخصية.

وفي ظني أنه من الصعب بمكان أن يزعم أحد ثبات شخصية أمة من الأمم عبر تاريخها الطويل الممتد لآلاف السنين، على الرغم من ضخامة الأحداث التي مرت بها، ولا شك أن «شخصية الإقليم كشخصية الفرد، يمكن أن تنمو وأن تتطور، وأن تتدهور»(١).

وهكذا يمكننا أن نقسم خصائص شخصية أي أمة أو شعب، ومنها الشخصية المصرية إلى قسمين:

القسم الأول: خصائص رئيسة وأساسية تتمتع بشيء من الثبات والاستمرار.

والقسم الثاني: خصائص ثانوية، قابلة للتغير والتبدل باختلاف الظروف، ومرور الأزمان.

وقد أفردت بعض الدراسات الحديثة(٢) لرصد التغيرات التي أصابت الشخصية المصرية على وجه الخصوص، وهي تغيرات ليست بالقليلة، كما أنها لم تقتصر على بعض السمات السطحية، وإنما امتد بعضها إلى سمات رئيسية احتفظت بها الشخصية المصرية عبر آلاف السنين، وظهرت آثارها جلية على سلوك المصريين، ثم جاءت التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في

---

(١) د. جمال حمدان: شخصية مصر ١٦/١.

(٢) ومن هذه الأعمال كتاب د. عزة عزت: التحولات في الشخصية المصرية، كتاب الهلال، العدد ٥٩٨، أكتوبر ٢٠٠٠م.

الحقبة الزمنية المعاصرة لتفعل في المصريين ما لم يشهده تاريخهم من قبل[١].

٣ ـ ينبغي ألا يفهم من دراستنا لخصائص الشخصية المصرية، ومدى التأثير الذي تركته على المذاهب الكلامية التي ظهرت وانتشرت بمصر أي نوع من التعصب الإقليمي أو المحلي لبلد أو قطر بعينه، أو الموافقة للدعوات المشبوهة التي ظهرت في العصور المتأخرة في عدد من بلدان العالم الإسلامي، ورامت إحياء النعرات الإقليمية الضيقة وانكفاء كل بلد إسلامي على نفسه، تحت شعار الفرعونية، أو مصر للمصريين، أو الفينيقية، أو الطورانية، أو غيرها.

فهذه الدعوات التي رام مروجوها تفتيت العالم الإسلامي، وإثارة الضغائن بين أبنائه، لم تجن الأمة من ورائها إلا كل شر، ويكفي أنها ـ رغم مصادمتها لمقتضى الأدلة الشرعية، ومقاصد الشريعة الداعية لوحدة الأمة والناهية عن تفرقها ـ كانت وراء انهيار الخلافة، تلك الرابطة التي وحَّدت المسلمين قروناً طويلة، وصدت عنهم كيد الأعداء رغم ما شابها من سلبيات وعيوب، لا تقارن بما حققته من فوائد وحسنات.

وننبه أيضاً إلى ما ساد بعض الكتب التاريخية ـ ولا سيما ما ألف في فضائل البلدان ـ من نزعة تعصب وغلو، حيث حرص أصحابها على المبالغة في حشد فضائل البلد الذي يترجمون له أو يؤلفون في تاريخه وإبراز تفوقه على سائر البلدان الأخرى.

وليست هذه النزعة بقاصرة على القدماء وحدهم، بل نجدها أيضاً عند بعض من كتبوا عن مصر ومكانتها من الدارسين المحدثين، ونمثل هنا بقول أحدهم: «مصر أم الدنيا، في البدء كانت مصر، قبل الزمان ولدت، وقبل التاريخ وجدت، هنا بدأ كل شيء: الزراعة والعمارة والكتابة والورق والهندسة والقانون والنظام والحكومة، وهنا أيضاً ولد الضمير واكتشف الإنسان الروح»[٢].

وربما كان الأخطر مما سبق هو أن البعض لم يكتف بإبراز فضائل البلد أو الجنس الذي يتعصب له، بل حرص مع ذلك على القدح فيما ينافسه من بلدان أو

(١) وانظر نماذج لذلك: عند د. جلال أمين: ماذا حدث للمصريين، ورجب البنا: المصريون في المرآة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م.

(٢) د. حسين مؤنس: مصر ورسالتها ص٥.

أجناس، وعدم ترك منقصة أو رذيلة إلا وألصقوها به، ولعل ظاهرة الشعوبية وما جرت على العالم الإسلامي من ويلات في الفكر والسياسة من أبرز النماذج في هذا الصدد.

لكن من الضروري أن ننبه إلى أن النقد السابق إنما يتوجه إلى الغلو والمبالغة التي شابت فكرة اختصاص بعض البلدان أو الأقاليم بفضائل معينة، لكنه لا يعني بحال نفي فكرة التفضيل من أساسها، وإلا فماذا نفعل مع النصوص الشرعية الواردة في فضائل بعض البقاع؛ كمكة والمدينة وبيت المقدس والشام واليمن وغيرها؟!

وأما فضائل مصر فكثيرة ومشهورة، وهناك أكثر من كتاب ألف في هذا الغرض خصيصاً[١]، كما توالت شهادات أبنائها وغير أبنائها في مدحها والثناء عليها، ونكتفي هنا بوصف ابن خلدون لها بأنها «حاضرة الدنيا وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام وكرسي الملك، تلوح القصور والأواوين في جوِّه، وتزهر الخوانق والمدارس والكواكب بآفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه... ومن لم يرها لم يعرف عز الإسلام»[٢].

ومن هنا يظهر لنا خطأ بعض المتبنين للمنهج الماركسي المادي في تفسير التاريخ، والذي حرص على أن ينفي تماماً أي مجال للقول بالتمايز المكاني الجغرافي، انطلاقاً من منهجه المادي في تفسير التاريخ، والذي يرى العالم كله كياناً مادياً واحداً لا أثر فيه لتمايز، أو تفاضل بين بقعة وأخرى[٣].

٤ ـ كذلك من المهم أن نشير إلى عدم اتفاقنا بحال مع بعض الاتجاهات والمدارس الفلسفية في تفسير التاريخ والتعامل مع أحداثه، والتي تفسر كل ما يجري من حوادث التاريخ ومساراته وتطوره بعامل واحد، مثل الاتجاه المادي

---

(١) ومنها فضائل مصر لعمر بن يوسف الكندي، وفضائل مصر وأخبارها وخواصها لابن زولاق وغيرهما الكثير.

(٢) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون ٧/٦٤٨.

(٣) انظر: د. محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية ص١١، ١٧، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

في تفسير التاريخ، أو الاتجاه الجغرافي، أو الاتجاه القائم على فكرة الأجناس والأعراق[١].

وإضافة لعدم صلاحية هذه الاتجاهات لتفسير التاريخ من حيث أحداثه وأشخاصه تفسيراً منضبطاً يتسم بالشمول والموضوعية، فإنها لا تصلح أيضاً لتفسير ما ظهر خلاله من اتجاهات ومدارس فكرية في شتى المجالات.

وإذا كنا سنحاول فيما يلي إبراز وجه الصلة بين خصائص الشخصية المصرية، وبين المذاهب الكلامية المختلفة التي ظهرت وانتشرت بمصر، فإننا نعود لنؤكد أن هذه الصلة على فرض ثبوتها فعلاً ـ وهو الأمر الذي نحاول أن نتثبت منه ـ ليست سوى عامل واحد من جملة عوامل متعددة تفسر العلة في ظهور مذهب ما، ثم انتشاره في بلد معين.

٥ ـ ولعل من المهم أيضاً أن نشير إلى أن طبيعة الإسلام، وعالمية الدعوة الإسلامية، وكثرة النصوص الشرعية التي تحث على وحدة الأمة، وتذم التفرق والاختلاف، وتأمر المسلمين بالاجتماع تحت راية واحدة، كل ذلك قد عمل على إحساس المسلمين بأنهم جسد واحد، وغلب عوامل الانتماء العام للأمة على عوامل الانتماء لبلد بعينه أو مصر من الأمصار التي اشتملت عليها الدولة الإسلامية.

وعلينا أن نضع في اعتبارنا أيضاً أن الحدود بين دول العالم الإسلامي كانت مفتوحة على مصراعيها، دون حواجز أو عوائق، وظاهرة الرحلة لطلب العلم أو التجارة كانت شائعة ومنتشرة، بحيث بدت الدولة الإسلامية من مشرقها إلى مغربها كما لو كانت وحدة واحدة مهما تعدد ملوكها وحكوماتها، ولا يعبأ العالم والأديب والتاجر بالحدود التي ترسمها السياسة، ويرون أن الدين الواحد واللغة المشتركة كافية لكسر حواجز السياسة وعراقيلها.

وهناك الكثير من أهل العلم الذين ولدوا في بلد، ونشأوا في بلد ثان، ثم استقرت بهم الإقامة وحلت بهم الوفاة في بلد ثالث، حتى صار من الصعب في

---

(١) انظر: نقداً مهماً من الأستاذ العقاد لهذه الاتجاهات الثلاثة في تفسير التاريخ في كتاب: العقاد فيلسوف التاريخ، لمحمد عبد الواحد حجازي، ص٧٧ ـ ١٣٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م.

كثير من الأحيان عد العالم مصرياً أو شامياً وعراقياً أم فارسياً، وقد أدرك مؤلفو التراجم هذا المعنى، فجمع أكثرهم علماء العالم الإسلامي باعتبارهم نتاج أمة واحدة، وليس قطراً بعينه[1].

ولا شك أن من شأن العوامل السابقة أن تقلل كثيراً من آثار خصائص شخصية الأقاليم الإسلامية المختلفة، وأن تجعل من الظواهر الفكرية أمراً شائعاً وسهل الانتقال من مكان لآخر، ومن ثم «فليس علم مصر وأدبها متميزاً كثيراً عن علم العراق وأدبه، ولا عن علم خراسان وما وراء النهر والسند وأدبها، كلها متقاربة؛ لأن رحلة العلماء وشدة الاتصال قربت بين الفروق، وما يظهر امتياز في ناحية إلا استمدته الناحية الأخرى وحذقته واستغلته؛ فالفقه المالكي في المدينة والفقه الحنفي في العراق يؤلف بينهما أمثال محمد بن إدريس الشافعي وأسد بن الفرات المالكي، والنحو العراقي يحمله إلى مصر وإلى المغرب الراحلون إلى العراق، والمتعلمون على أساتذته والعائدون بعد ذلك منه»[2].

ولا يعني ما سبق الانعدام التام لخصائص شخصية الأقاليم، وآثارها في مجال الفكر والأدب، ولكنها تبدو في معظم الأحوال «شخصية غامضة خفية لا ترى إلا بالمنظار الدقيق والبحث الطويل، وأكثر ما يظهر هذا في منبع الظاهرة العلمية والأدبية حين تظهر، فظهورها في إقليم خاضع ولا بد لمؤثرات اجتماعية في هذا الإقليم؛ كظهور المقامات في إقليم فارس، والموشحات بالأندلس، والأسلوب المسجوع المحلى بالبديع في الري وما حولها، والرسائل الشاملة لفروع الفلسفة؛ كرسائل إخوان الصفا في البصرة، كل ذلك له علل اجتماعية، وتاريخية، وإقليمية، مرتبطة بهذه الظواهر ارتباط السبب بالمسبب، ولكن لا تلبث بعد ظهورها أن تقلد في سائر الأمصار، ولو لم تكن العلة الأصلية موجودة، وتقوم علة التقليد مقام علة الابتكار، وتختفي الشخصية الأولى وراء المظهر العام للوحدة المشتركة»[3].

وأما عن خطتنا في هذا البحث فسوف نبدأ أولاً باستعراض سريع لأبرز

---

(١) انظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام ١/ ٣١٨.

(٢) أحمد أمين: ظهر الإسلام ١/ ٣١٧.

(٣) المصدر السابق.

عوامل انتشار المذاهب الكلامية والفقهية في بلد ما، ثم نعرج على بيان مفهوم الشخصية القومية والاختلاف حول وجودها، وهل هذا النوع من البحث جديد كل الجدة أم أن له جذوراً قديمة.

وأخيراً نقف عند المقصد الأساسي من البحث، وهو محاولة رصد عدد من السمات البارزة في الشخصية المصرية، مع بيان مدى تأثير كل سمة منها على ظهور وانتشار المذاهب الكلامية.

الفصل الأول

عوامل انتشار المذاهب الكلامية

أشرنا فيما مضى إلى صعوبة تفسير انتشار المذاهب الكلامية أو الفقهية في إقليم أو بلد ما بسبب واحد، والغالب هو تضافر أكثر من عامل لحدوث ذلك، كما أن هذه العوامل تختلف من بلد لآخر، ومن حقبة تاريخية لأخرى.

ومن الخطأ البيِّن أن تفسر الظواهر الفكرية والعقلية والاجتماعية بسبب واحد ينكر معه سائر العوامل الأخرى، والسبب في ذلك هو أن أية ظاهرة فكرية أو تطور عقلي في تاريخ أمة، لا يفهم إلا في ضوء الظروف السياسية والاجتماعية والعقلية التي عاشت فيها هذه الأمة، قبل نشأة هذه الظاهرة وفي أثنائها[١].

ولسنا الآن بصدد الاستعراض التفصيلي لتلك العوامل كلها، ولكننا نشير إلى أبرزها، مع ذكر بعض النماذج الدالة عليها سواء في مجال الفرق الكلامية، أو المذاهب الفقهية:

---

(١) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام ص٣٠٢.

أولاً: العامل السياسي:

فحينما يتبنى حاكم أو سلطة ما مذهباً عقديّاً أو فقهيّاً يسعى بكل ما أوتي من قوة لنشره بين رعيته، وحملهم على اعتناقه، إما باللين والإقناع والترغيب حيناً، وإما بالقسر والترهيب والإكراه في أكثر الأحيان، وحوادث التاريخ حافلة بكثير من الشواهد المؤكدة لهذا الأمر(١).

وعندما اعتنق المأمون مذهب المعتزلة، وتبنى أصولهم الكلامية وما تفرع عنها من مسائل، ومنها القول بخلق القرآن، بذل غاية وسعه لنشر هذا المذهب في أرجاء العالم الإسلامي، وحمل الناس جميعاً على القول به، ولا سيما رؤوس أهل السُّنَّة؛ كالإمام أحمد بن حنبل وغيره(٢).

وأما المذهب الأشعري فلعله أوفر المذاهب حظاً في هذا الجانب، حيث حظي بدعم عدد كبير من الدول والسلاطين والأمراء في المشرق والمغرب على حد سواء، وقد أبدى ابن الجوزي ضيقه الشديد من هذا الأمر في ترجمته للأشعري في كتابه المنتظم فقال: «نبغ أقوام من السلاطين، فتعصبوا لمذاهبه، وكثر أتباعه، حتى تركت الشافعية معتقد الشافعي، ودانوا بقول الأشعري»(٣).

ومن أشهر من نصر المذهب الأشعري في المشرق، الوزير نظام الملك الذي تولى الوزارة لسلاطين السلاجقة، وكان يحب العلم وأهله ويعنى بشأنهم، ومن أبرز أعماله المدارس النظامية التي أنشأها في العديد من المدن وكان معظِّماً للصوفية، وللقشيري، وإمام الحرمين الجويني، وغيرهما من أئمة الأشاعرة(٤).

---

(١) انظر: جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة ص٦٢.

(٢) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٢٨٧ ـ ٢٨٩، وجمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة ص٦٢، ٦٣، ود. بكر أبو زيد: المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل ١/ ٣٧٤ ـ ٤٠٣، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، وراجع أيضاً: كتاب أحمد بن حنبل والمحنة لباتون، ترجمة: عبد العزيز عبد الحق.

(٣) ابن الجوزي: المنتظم ٦/ ٣٣٢.

(٤) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية ١٢/ ١٤٠، ١٤١، ١٧٣، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٩/ ٩٦، ود. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ـ الأشاعرة ص٣٩ ـ ٤١، ود. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص٦١، ود. محمد الأنور السنهوتي: دراسات نقدية في الفرق الكلامية ص٢٣٩، ود. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٤٩٩، ٥٠٠.

وفي المغرب كان لابن تومرت ودولة الموحدين أثر كبير في نشر المذهب الأشعري[١]. وأما في مصر فإن صلاح الدين الأيوبي رَحِمَهُ اللَّهُ قد حمل الكافة على عقيدة أبي الحسن الأشعري، وشرط ذلك في أوقافه التي بديار مصر[٢]، والعلة في ذلك هي نشأة صلاح الدين في صباه على هذا المذهب وتلقيه عن مشايخه، ثم تمسكه الشديد به.

وكما ذكر المقريزي في الخطط، فإن صلاح الدين كان «هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس الماراني على هذا المذهب، قد نشآ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق، وحفظ صلاح الدين في صباه عقيدة ألَّفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري، وصار يحفظها صغار أولاده، فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري، وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب، ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك»[٣].

كذلك حظي المذهب الماتريدي بدعم سياسي وتأييد قوي في عهد متأخر على يد الدولة العثمانية وخلفائها، حتى صار المذهب الرسمي للدولة في الأصول العقدية، كما صار المذهب الحنفي مذهب الدولة الرسمي في الفروع الفقهية[٤]، وقد صاحب ذلك شيوع المذهب الحنفي في جل أقطار العالم الإسلامي لحرص الدولة العثمانية على تعيين القضاة والمفتين من أصحاب هذا

---

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية ١٢/ ٢٣٠ ـ ٢٣٠، وابن خلدون: تاريخ ابن خلدون ٦/ ١٢٧، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٩/ ٥٣٩ ـ ٥٥٢، والمقريزي: الخطط ٢/ ٣٤٣، ود. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ـ الأشاعرة ص٣٩، ود. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٥٠٠.

(٢) انظر في الكلام عن دور صلاح الدين في نشر المذهب الأشعري: ـ الذهبي: سير أعلام النبلاء، مقدمة المحقق ١/ ١٣، وابن كثير: البداية والنهاية ١٣/ ٨، والمقريزي: الخطط ٢/ ٣٤٣، وصديق حسن خان: خبيئة الأكوان ص٤٨، ود. محمد الأنور السنهوتي: دراسات نقدية في الفرق الكلامية ص٢٣٩ ود. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٥٠١، ٥٠٢.

(٣) المقريزي: الخطط ٢/ ٣٤٣.

(٤) انظر: د. بكر أبو زيد: المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل ١/ ٤٩٩.

المذهب وحتى حينما تعيّن الدولة أكثر من قاض، فإن الرئاسة أو ما يعرف بمنصب قاض القضاة غالباً ما تكون من نصيب القاضي الحنفي، دون من سواه من أصحاب المذاهب الأخرى.

ولا شك أن هذا التأييد السياسي قد أدى إلى اتساع كبير في انتشار المذهب الماتريدي عبر أرجاء العالم الإسلامي كله في العصور المتأخرة[١]، ويكفي للتدليل على مقدار هذا الاتساع أن نشير إلى أن واحداً من أهم مؤلفات المذهب وأعلامه، وهو متن العقيدة النسفية، صار هو وما ألف حوله من شروح وحواش، من أشهر الكتب التي تدرس في مراكز العلم الإسلامية الكبرى، لا فرق في ذلك بين مساجد إستنبول، أو الجامع الأزهر في القاهرة، أو جامع القرويين في تونس.

ويظهر تأثير العامل السياسي في مجال الفقه بصورة واضحة، حيث جرت عادة الحكام على إلزام عامة الناس بالمذهب الفقهي الذي يميلون إليه، إما بصورة مباشرة؛ أي: عن طريق الفرض والإجبار، وإما بصورة غير مباشرة؛ أي: عن طريق تقريب أرباب هذا المذهب، واختصاصهم بالعطايا والهبات، وتوليتهم المناصب التي تطمح إليها الأبصار؛ كالقضاء والخطابة والإفتاء وما أشبه ذلك.

وقد ظهرت محاولات لهذا الإلزام في فترة تاريخية متقدمة، وإن لم تتحقق بالفعل، ومن ذلك ما يحكيه الإمام الكبير مالك بن أنس عما دار بينه وبين الخليفة المنصور حينما قابله في موسم الحج.

وفي خاتمة هذا اللقاء قال المنصور للإمام مالك: «عزمت أن آمر بكتبك هذه ـ يعني: الموطأ ـ فتنسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين بنسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها ويدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم».

لكن الإمام مالك لم يرض بذلك، وقال للمنصور: «يا أمير المؤمنين، لا تفعل فإن الناس قد سيقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سيق إليهم، وعملوا به ودانوا به من اختلاف أصحاب

---

(١) انظر: أحمد بن عوض الله الحربي: الماتريدية دراسة وتقويماً ص٨٣، ود. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص١٢٣، ١٢٤.

رسول الله ﷺ وغيرهم، وإنَّ ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، فقال: لعمري لو طاوعتني لأمرت بذلك»[١].

وبعد هذه المحاولة التي لم يقدر لها القبول، تعددت المحاولات الأخرى التي قُدِّر لها أن تبلغ غايتها، ولم تقتصر على مذهب فقهي دون آخر، وإن كانت المذاهب الفقهية الثلاثة: الحنفية، والمالكية، والشافعية هي أكثر المذاهب حظاً في هذا المجال، حتى نقل عن ابن حزم رحمه الله قوله: «مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان: الحنفي بالمشرق والمالكي بالأندلس»[٢].

وقد حظي المذهب الحنفي بتأييد خلفاء الدولة العباسية في أول أمرها، ثم بتأييد بعض سلاطين الدول المستقلة، ومن أمثلة ذلك أن السلطان نور الدين محمود زنكي كان حنفياً عارفاً بالمذهب[٣]، فنشر مذهب أبي حنيفة ببلاد الشام، ومنه كثرت الحنفية بمصر، وما زال مذهبهم ينتشر ويقوى وفقهاؤهم تكثر بمصر والشام من حينذاك[٤].

وقد تهيأ للمذهب الحنفي فيما بعد أن يلقى تأييداً لا مثيل له من خلفاء الدولة العثمانية الذين حصروا منصب القضاء فيه، سواء في عاصمتهم إستانبول أو في جل حواضر العالم الإسلامي.

كذلك حظي المذهب المالكي في المغرب برعاية عدة ملوك ودول، حيث حمل المعز بن باديس جميع أهل أفريقية على التمسك بمذهب مالك، وترك ما سواه من المذاهب، «فرجع أهل أفريقية وأهل الأندلس كلهم إلى مذهب مالك إلى اليوم، رغبة فيما عند السلطان، وحرصاً على طلب الدنيا، إذ كان القضاء والإفتاء في جميع تلك المدن وسائر القرى لا يكون إلا لمن تسمى بالفقه على مذهب مالك، فاضطرت العامة إلى أحكامهم وفتاواهم، ففشا هذا المذهب هناك فشواً طبق تلك الأقطار»[٥].

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٧٨.

(٢) أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص٢٠، ٢١.

(٣) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٥٣٤.

(٤) انظر: صديق حسن خان: خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان ص٩، ١٠، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

(٥) صديق حسن خان: خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان ص٧.

وقد تكرر الأمر نفسه في خلافة ابن تاشفين، الذي لم يكن يقرب منه أو يحظى عنده إلا من علم مذهب مالك، فنفقت في زمنه كتب المذهب وعمل بمقتضاها، ونبذ ما سواها[١].

وأما المذهب الشافعي فقد لقي هو الآخر عناية كبيرة من سلاطين الدولة الأيوبية وأمرائها، حيث حصروا القضاء فيه، وأكثروا من تخصيص المدارس لدراسته[٢].

وإذا كانت النماذج السابقة كلها تقتصر على تفضيل مذهب فقهي موجود بالفعل في بلد ما على مذهب آخر، فثمة نموذج آخر مختلف تماماً حيث نجد محاولة حثيثة لفرض مذهب فقهي ونشره في بيئة وبين أناس لم يعرفوه من قبل أصلاً، وهذا ما فعله الفاطميون حينما استولوا على مصر، والتي لم تكن الحركة العلمية فيها تعرف سوى مذهب الأحناف والمالكية والشافعية[٣].

وبمجرد دخول الفاطميين مصر، سعوا سعياً حثيثاً لنشر الفقه الشيعي بطرق مختلفة، تجمع ما بين الترغيب والترهيب، فبدأ أحد علمائهم وهو علي بن النعمان القاضي في إملاء مختصر فقهي على مذهب الإمامية في الجامع الأزهر.

كذلك ألَّف الوزير يعقوب بن كلس كتاباً مصنفاً على أبواب الفقه «وكان يجلس لقراءة هذا الكتاب على الناس بنفسه، وبين يديه خواص الناس وعوامهم، وسائر الفقهاء والقضاء والأدباء، وأفتى الناس به ودرسوا فيه بالجامع العتيق»[٤].

وأما أسلوب الترهيب والقهر، فثمة روايات كثيرة تروى في هذا الصدد وتؤكد شيوع تلك الممارسات، ومنها أنه في «سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة ضرب رجل بمصر، وطيف به في المدينة، من أجل أنه وجد عنده كتاب الموطأ لمالك بن أنس رحمه الله»[٥]، كما روي أنهم قطعوا لسان من احتج على منع صلاة التراويح[٦].

---

(١) انظر: أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص٤١.

(٢) المصدر السابق ص٢٩، ٤١، ٤٨.

(٣) للوقوف على طرف مما فعله الفاطميون انظر: د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية ص٢١٨ ـ ٢٢٣، ٣٧١ ـ ٣٧٨، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٨م.

(٤) المقريزي: الخطط ٢/٣٤١.

(٥) المصدر السابق ٢/٣٤١.

(٦) انظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام ١/١٩٤.

ويبدو أن تضييق الفاطميين على فقهاء السُّنَّة بمصر قد ترك آثاراً خطيرةً على المذاهب الفقهية الثلاثة، وعلى تدريسها والتأليف فيها، حتى إن ابن خلدون يؤرخ لتلك الفترة في مقدمته فيقول: «انقرض فقه أهل السُّنَّة من مصر بظهور دولة الرافضة، وتداول بها فقه شيعة أهل البيت، وكاد من سواهم أن يتلاشوا ويذهبوا. . . . إلى أن ذهبت دولة العبيديين من الرافضة على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب، ورجع إليها فقه الشافعي وأصحابه من أهل العراق والشام، فعاد إلى أحسن ما كان، ونفق سوقه»[(١)].

وقبل أن نترك الكلام عن العامل السياسي نود أن نشير إلى ملاحظتين مهمتين:

الملاحظة الأولى: أن تأثير هذا العامل لا يقتصر على الجانب الإيجابي فحسب ـ ونعني به الترويج لمذهب ما ونشره ـ بل يمتد إلى جانب آخر هو الجانب السلبي، ونعني به الحيلولة دون انتشار مذهب ما، والتضييق على أتباعه واستئصال شأفتهم، والأمثلة على ذلك في مجال العقيدة كثيرة ومتنوعة، ويكفي أن نشير إلى ما فعله المأمون بالمحدثين من أهل السُّنَّة في عصره وما نزل بهم من محن، وهناك أيضاً تضييق البويهيين والفاطميين والصفويين على أهل السُّنَّة في كل من العراق وإيران ومصر، وقضاء صلاح الدين الأيوبي على الفاطميين ومذهبهم الشيعي، وقطع دابره بالكلية من مصر.

كذلك يمكننا أن نلحظ دور السياسة وأثرها الواضح في التضييق الشديد على آراء عالم مجتهد كبير كشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ونصرة آراء خصومه، وعدم الاكتفاء بالمناظرة ومبادلة الحجة بمثلها، بل لجأ خصوم ابن تيمية إلى الأمراء المماليك كي يفرضوا على عامة الناس ما يعتقدونه من آراء[(٢)].

وقد عانى ابن تيمية في حياته الكثير من التضييق والعسف، ومنع من الإفتاء والتدريس، بل حيل بينه وبين كتبه، وذاق مرارة السجن عدة مرات في الشام ومصر، حتى مات في محبسه آخر الأمر، ولم يقتصر الأمر على ابن تيمية وحده، بل امتد الأذى أيضاً إلى تلامذته والمتأثرين بدعوته، ومنهم ابن القيم الذي حبس

---

(١) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون ص٤١٤، وانظر أيضاً: المقريزي: الخطط ٢/ ٣٣٤.

(٢) انظر: هنري لاوست: شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية ٣/ ١١.

مع ابن تيمية وتعرض للضرب والإهانة، كما امتحن ابن كثير وابن رجب الحنبلي بسبب حبهما لابن تيمية، وإفتائهما ببعض آرائه، وهناك غيرهم الكثير ممن ذكرهم أصحاب التراجم[١].

وقد دفع هذا التضييق الشديد ببعض المتأثرين بآراء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم إلى نقل نصوص مطولة عنهما، وذكر آرائهما، دون التصريح باسميهما، ولعل أوضح مثال لذلك هو ما نجده في شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي، والذي حفل بنقول مطولة عن الرجلين دون نسبتها إليهما[٢].

وفي الجانب الفقهي أيضاً نلحظ دور العامل السياسي في الحيلولة دون انتشار بعض المذاهب، كما جرى مع مذهب الحنابلة في مصر والذي لم يحظ بانتشار كبير في مصر، ولم ينزل أحد من أئمته بها إلا في فترة متأخرة نسبياً[٣].

وقد علل السيوطي ذلك في نص مهم، وهو بصدد الكلام عمن نزل مصر من أئمة الفقهاء الحنابلة فقال: «هم بالديار المصرية قليل جداً، ولم أسمع بخبرهم فيها إلا في القرن السابع وما بعده، وذلك أن الإمام أحمد ﷺ كان في القرن الثالث، ولم يبرز مذهبه خارج العراق إلا في القرن الرابع، وفي هذا القرن ملكت العبيديون مصر، وأفنوا من كان بها من أئمة المذاهب الثلاثة قتلاً وتشريداً، وأقاموا مذهب الرفض والشيعة، ولم يزالوا منها إلى أواخر القرن السادس، فتراجعت إليها الأئمة من سائر المذاهب، وأول إمام من الحنابلة علمت حلوله بمصر الحافظ عبد الغني المقدسي صاحب العمدة (ت٦٠٠هـ)»[٤].

الملاحظة الثانية: أنه مع الإقرار بالتأثير الكبير الذي يتركه العامل السياسي

---

(١) انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة ٣/ ٣٠، وإنباء الغمر ٢/ ٦١، ٨٣، ٩٨ ومقدمة تحقيق شرح الطحاوية لشعيب الأرنؤوط، ود. عبد الله التركي ١/ ١٠٥، ١٠٦.

(٢) انظر: ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، مقدمة التحقيق ١/ ١١، ١٢.

(٣) انظر: السيوطي: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ١/ ٤١٥، دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م. وأحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص٥٨، وأحمد أحمد بدوي: الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام ص١٤٧، ود. بكر أبو زيد: المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل ١/ ٥٠٤، ود. صفي علي محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٢٤٨.

(٤) السيوطي: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ١/ ٤١٥.

على نشوء وانتشار المذاهب العقدية والفقهية المختلفة، فإنه لا يخلو من المبالغة ـ في رأيي ـ ما يذهب إليه بعض الدارسين من تضخيم أثر هذا العامل، حتى يكاد القارئ يشعر أنه وحده السبب في نشأة هذا المذهب أو ذاك، وبروزه من العدم.

ووفقاً لهذه الرؤية أرجع بعض الدارسين من المسلمين، والمستشرقين نشأة الفرق والاتجاهات الكلامية ـ لا سيما الفرق الكبار ـ إلى أسباب سياسية محضة، وإن اكتست بعد ذلك بثوب ديني، يحاول التمسح بنصوص الكتاب والسُّنَّة، ويظهر هذه الفرق باعتبارها مدافعة عن الدين، ومعتمدة عليه في سائر آرائها.

وتقوم وجهة نظرهم على أنه إثر الخلافات والحروب الطاحنة «نشأت الفرق والمذاهب، وامتزجت فيها الخلافات الدينية بالمطامح السياسية، وأصبحت السياسة ديناً والدين سياسة، حتى غدا من الصعب تمييز أحدهما من الآخر في تكوين تلك الفرق، أو تحديد ما إذا كان الاتجاه السياسي هو الذي استدعى المذهب الديني، أو أن المذهب الديني هو الذي استدعى الاتجاه السياسي، وبعبارة أخرى: أضحى من الصعب أن نحدد أيهما أسبق تكوناً من الآخر: الاتجاه السياسي أم المذهب الديني»[١].

وربما كان الأغرب من ذلك أن البعض حاول أن يسقط المصطلحات والتقسيمات السياسية الحديثة على هذه الفرق والمذاهب، ولم يعد من العسير أن نجد تقسيم الفرق إلى يمين ويسار ووسط، وأن يوصف إحداها بالديمقراطية، والأخرى بالثيوقراطية، والثالثة بأنها رائدة الثورية والتقدمية ونبذ الرجعية والديكتاتورية، وأن يُعلَى من شأن بعض الحركات الباطنية المنحرفة مثل القرامطة بحيث تُصوَّر كما لو كانت حركة ثورية فريدة في التاريخ الإسلامي.

ومن نماذج هذه الآراء ـ وإن لم تصل إلى ما أشرنا إليه آنفاً ـ ما ذهب إليه الأستاذ أحمد أمين في كتابه «فجر الإسلام» من أن «الشيعة والخوارج كانا أول أمرهما حزبين سياسيين تكوَّنا حول الخلافة، وأن رأي الخوارج فيها رأي ديمقراطي، ورأي الشيعة رأي ثيوقراطي، أما المرجئة فكانت كذلك أول أمرها؛

---

(١) د. عبد الفتاح الفاوي: اختلافات المسلمين بين السياسة والدين ص٦، مطبوعات قسم الفلسفة الإسلامية ١٩٩٧م.

أعني: حزباً سياسياً محايداً له رأي فيما شجر بين المسلمين من خلاف»[١].

وبناء على ذلك يرى أن هذه المذاهب والفرق كانت في أول أمرها ذات صبغة سياسية محضة، ثم مزجوا تعاليمهم السياسية بأبحاث لاهوتية في مرحلة تاريخية لاحقة[٢].

وفي نزعة تمتلئ بالحقد على الإسلام وحضارته ينفي المستشرق فان فلوتن أن يكون «الغرض من الفتوحات الإسلامية هو إدماج شعب في شعب أو العمل على نشر دعوة دينية معينة، وإنما هو احتلال بقوة السيف»[٣]، ثم ينطلق من ذلك إلى ادعاء آخر، وهو أن «هذه الطوائف التي نشأت بين العرب في البلاد التي فتحوها، إنما كانت ترمي بادئ ذي بدء إلى غرض سياسي محض، رغم ظهورها بالمظهر الديني»[٤].

ولا أظن أننا بحاجة إلى الإطالة في رد هذه الدعاوى الكاذبة، الخالية من الموضوعية والمنهجية العلمية، والتي تنطلق من أفكار مسبقة، يراد إسقاطها على الفكر الإسلامي بأي وسيلة، مهما كان نصيبها من التعسف ولي الحقائق[٥].

وليست السياسة أو العوامل السياسية بكافية في رأيي لأن نفسر بها ظاهرة نشوء المذاهب العقدية تفسيراً نهائياً أو قريباً من النهائي، وإنما هي في ذاتها مظاهر تحتاج بدورها إلى تفسير، مما يجعل الوقوف عندها في بيان نشأة الفرق لا يكاد يجدي، ولا إخال أن هناك من ينكر أن عدداً كبيراً من الخوارج مثلاً كانوا راغبين في الاستشهاد في سبيل ما يعتقدون أنه نيل رضا الله، أكثر من رغبتهم في السلطان والوصول إلى سدة الحكم[٦].

ويبقى أن نقول: إن للعامل السياسي دوراً غير منكور في التأثير على

---

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام ص٢٧٩.

(٢) المصدر السابق ص٢٥٩.

(٣) فان فلوتن: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات ص١٥، ترجمة: حسن إبراهيم حسن وزميله.

(٤) المصدر السابق ص١٨.

(٥) وانظر نقداً جيداً لهذه الفكرة: عند د. سفر الحوالي: ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي ١/٢٥١ ـ ٢٨١.

(٦) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل، وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام ص٣٠٢.

المذاهب الكلامية، لكن هذا التأثير بما ينطوي عليه من دور للسياسة وتدخلاتها، إنما يظهر بوضوح أكثر في جانب شهرة مذهب ما وانتشاره والترويج له والتمكين لأتباعه، أكثر مما يظهر في مرحلة نشأة المذهب وبدء ظهوره لأول أمره.

ونخلص مما سبق إلى أن اضطهاد السلطة وعسفها لا يؤدي وحده إلى اقتلاع الآراء أو استئصالها، كما أن الآراء لا تفرض من قبل الدولة فحسب، وإنما هي كالبذور تنبت من أسفل إلى أعلى، ومذهبا الشيعة والخوارج مظهران لفرقتين دامتا بالرغم من اضطهاد السلطة، بينما خلق القرآن مظهر لفكرة ماتت في المهد رغم أنها مفروضة من الدولة، وكل ذلك يؤكد أن أثر رعاية الدولة ونفوذها لا يظهر تماماً إلا بعد أن يستكمل المذهب مقومات وجوده وقيامه[١].

ثانياً: العامل الاقتصادي والاجتماعي:

وهذا العامل متصل بالعامل السابق ومترتب عليه، فالدولة حينما تميل نحو مذهب ما، فإنها تسهل الطرق أمام أئمته وعلمائه لتولي المناصب التي تتطلع إليها أعين الناس ومطامحهم، وتتحكم في مصادر التعليم والتوجيه لفكرهم كالإفتاء والخطابة والتدريس، مما يمهد لبسط سلطانهم على العقول والقلوب[٢].

ولا شك أن تولي هذه المناصب يجلب لأصحابها مغنماً ماليّاً، ووجاهة اجتماعية، وقرباً من ذوي النفوذ والسلطان، كما يشجع الشادين من طلبة العلم على سلوك نفس الطريق، ودراسة المذهب الذي يعتنقه الحاكم وتشجعه الدولة.

وقد أشار ولي الله الدهلوي إلى هذه الظاهرة فقال: «فأي مذهب كان أصحابه مشهورين، وُسِّد إليهم القضاء والإفتاء، واشتهرت تصانيفهم في الناس ودرسوا درساً ظاهراً، انتشر في أقطار الأرض، ولم يزل ينتشر كل حين، وأي مذهب كان أصحابه خاملين، ولم يولوا القضاء والإفتاء، ولم يرغب فيهم الناس اندرس بعد حين»[٣].

وكمثال على ذلك نجد أن هارون الرشيد حينما ولي الخلافة جعل القضاء وتولية القضاة بيد أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، حتى إنه «لم يكن يولي ببلاد

---

(١) انظر: د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص٤٠.

(٢) انظر: الشمس السلفي الأفغاني: الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات ١/ ٢٩٤.

(٣) شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة ١/ ١٥٢.

العراق، وخراسان، والشام، ومصر، إلى أقصى عمل إفريقية إلا من أشار به، وكان لا يولي إلا أصحابه والمنتسبين إلى مذهبه، فاضطرت العامة إلى أحكامهم وفتاواهم، وفشا المذهب في هذه البلاد فشواً عظيماً كما فشا المذهب المالكي بالأندلس، بسبب تمكن يحيى بن يحيى بن كثير عند الحكم المنتصر، حتى قال ابن حزم: مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان: الحنفي بالمشرق، والمالكي بالأندلس»[١].

وحينما استولى العثمانيون على مصر حصروا القضاء في علماء الحنفية دون غيرهم، وأصبح المذهب الحنفي مذهب أمراء الدولة وخاصتها، وأدى ذلك كله إلى كثرة إقبال طلبة العلم على هذا المذهب، طمعاً في تولي القضاء وما أشبه ذلك من المناصب[٢].

ومن النماذج الواضحة في هذا الصدد ما فعله الفاطميون في مصر حينما أرادوا نشر الفقه الشيعي بين عامة الناس، حيث عقدوا مجالس لتدريسه في الجوامع وغيرها.

وكان من وسائلهم لجذب الناس أن أجرى أحد خلفائهم ـ وهو العزيز بالله ـ أرزاقاً في كل شهر لجماعة الفقهاء الذين يحضرون هذه المجالس، وأمر ببناء دار لهم، ووصلهم بصلات في كل عام وفي الأعياد، وحملهم على البغال، وبلغ من تهافت الناس على بعض هذه المجالس أن مات عدة من الرجال والنساء من شدة الازدحام[٣].

ومما له صلة وثيقة بهذا العامل الاقتصادي أيضاً، ظاهرة إنشاء المدارس، والتي أحدثت تغيراً ملحوظاً في أنظمة التعليم، وأساليبه، وأماكن تلقيه، فقبل إنشائها كان العلم يلقى في الحلقات بالمساجد، أو في بيوت العلماء أو دكاكين الورَّاقين وباعة الكتب، ثم تغير الأمر مع إنشاء هذه المدارس، حيث هيئت فيها فرص أوسع للمدرسين والطلاب، بما في ذلك تيسير سبل الإقامة، والمعيشة،

---

(١) أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص٢٠، ٢١.
(٢) المصدر السابق ص٢٩.
(٣) المقريزي: الخطط ٢/ ٣٤٣، وانظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام ١/ ١٩٨.

وبذل المكافآت والعطايا المالية وغيرها[١].

وقد ألمح المقريزي إلى هذه الظاهرة وعدَّها من الأمور المستحدثة والتي لم تكن معروفة قبل سنة أربعمائة من الهجرة، فقال: «والمدارس مما حدث في الإسلام، ولم تكن تعرف في زمن الصحابة والتابعين، وإنما حدث عملها بعد الأربعمائة من سني الهجرة، وأول من حفظ عنه أنه بنى مدرسة في الإسلام أهل نيسابور»[٢].

ويذهب بعض الدارسين إلى اعتبار عام (٤٥٩هـ) حداً فاصلاً فيما يختص بأمكنة التعليم عند المسلمين، ففي هذا العام أنشأ الوزير السلجوقي نظام الملك عدداً من المدارس في بغداد، ثم انتشر الأمر في بقية أرجاء العالم الإسلامي[٣] وصار مجالاً رحباً لتنافس الحكام والأمراء والدول المختلفة.

والذي يعنينا هنا من شأن هذه المدارس، أنها تلونت بلون مذهب منشئيها العقدي والفقهي، وكانت سبباً مهماً جداً في رواج تلك المذاهب، نظراً لما مثلته من عنصر جذب للطلبة، حيث كانوا يجدون فيها المأوى والمطعم والمال، ثم مجال التدريس بها فيما بعد، وكلما تعاظمت هذه الامتيازات اشتد إقبال طلاب العلم على الالتحاق بها.

ومن الملاحظ أن بدء إنشاء هذه المدارس في كل من العراق ومصر كان على يد السلاجقة والأيوبيين، وهما دولتان سُنِّيتان جاءتا بعد دولتين شيعيتين؛ فالسلاجقة استولوا على الحكم بعد البويهيين، والأيوبيون قضوا على دولة الفاطميين الشيعية الباطنية.

وكان أمام الدولتين تحد كبير تمثل في القضاء على جذور المذهب الشيعي ونشر المذهب السُّنِّي ـ متمثلاً في المذهب الأشعري ـ وكان من الوسائل المهمة لتحقيق تلك الغاية إنشاء المدارس والإغداق على القائمين عليها بالمنح والعطايا، وتشجيع طلبة العلم على الالتحاق بها.

---

(١) انظر: د. أحمد شلبي: تاريخ التربية الإسلامية ص١٩، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٥٤م.

(٢) المقريزي: الخطط ٢/٣٦٣.

(٣) انظر: د. أحمد شلبي: تاريخ التربية الإسلامية ص١٩، ٩٩ ـ ١٠١.

ولا شك أن هذه المدارس كان لها أثر كبير جداً في نشر المذهب الأشعري، نظراً لأنها كلها كانت تدرس وتخرج علماء يتبنون نفس المذهب، كما أنها أتاحت للأشاعرة الفرصة لتوسيع دائرة نشر مذهبهم، ليس في المساجد ومجالس الوعظ فحسب، وإنما في المدارس والمعاهد الرسمية[١].

وفي الجانب الفقهي نجد أن تلك المدارس كان لها دور بالغ الأهمية في ازدهار الدراسات الفقهية ونضجها، بيد أنها لم تخل من سلبيات خطيرة من أبرزها التعصب المذهبي المقيت، والترويج لدعوى غلق باب الاجتهاد وتعذره بله استحالته، ووجوب التقليد وعدم الخروج عما قال به علماء المذاهب الأربعة، والملاحظ أن غالب تلك المدارس كان يختص بدراسة مذهب فقهي واحد أو مذهبين على الأكثر، ولعل المدرسة المستنصرية التي افتتحت ببغداد سنة (٦٣١هـ) هي أول مدرسة في الإسلام، جمعت بين تدريس المذاهب الأربعة[٢].

ولا شك أن من شأن أمر كهذا أن يكرس العصبية لمذاهب بعينها، ويحول دون الخروج عن آرائها، والعلة في ذلك هي أن الأوقاف المرصودة لتلك المدارس كانت محصورة في مذاهب بعينها، لا يمكن بحال الخروج عنها كما اقتصر التدريس عليها دون سواها، مما شجع العلماء وطلبة العلم على الإقبال على تلك المذاهب والانصراف عن الاجتهاد، محافظة على الأرزاق التي رتبت لهم وخوفاً من انقطاعها.

وقد سأل أبو زرعة شيخه البلقيني قائلاً: ما تقصير الشيخ تقي الدين السبكي عن الاجتهاد وقد استكمل آلته؟! فسكت البلقيني، فقال أبو زرعة: فما عندي أن الامتناع عن ذلك إلا للوظائف التي قُدِّرت للفقهاء على المذاهب الأربعة، وأن من خرج عن ذلك لم ينله شيء، وحرم ولاية القضاء وامتنع الناس عن إفتائه، ونسبت إليه البدعة، فابتسم البلقيني، ووافقه على ذلك[٣].

---

(١) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ـ الأشاعرة ص٣٩.

(٢) انظر: أحمد بدوي: الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام ص٤١، مكتبة نهضة مصر بدون تاريخ، ود. سعيد عبد الفتاح عاشور: العلم بين المسجد والمدرسة، ضمن تاريخ المدارس في مصر الإسلامية ص٢٥، ٢٦.

(٣) السيد السابق: فقه السُّنَّة ص١٤.

وبالنسبة لمصر على وجه الخصوص، فإن المقريزي يحكي في نص مهم أنه في زمن سلطنة الملك الظاهر بيبرس ولى بمصر والقاهرة أربعة قضاة، وهم: شافعي، ومالكي، وحنفي، وحنبلي، «فاستمر ذلك من سنة خمس وستين وستمائة، حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة، وعقيدة الأشعري، وعملت لأهلها المدارس والخوانك، والزوايا والربط في سائر ممالك الإسلام، وعودي من تمذهب بغيرها، وأنكر عليه، ولم يُوَلَّ قاض، ولا قُبلت شهادة أحد، ولا قدم للخطابة والإمامة والتدريس أحد، ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب»[١].

وقد يقال: إن ما سبق كله هو من عمل السلطات الحاكمة، وهم دائماً أبعد ما يكونون عن العلم وأدلته، لكن المقريزي يفاجئنا بقوله: «وأفتى فقهاء هذه الأمصار في طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب، وتحريم ما عداها والعمل على هذا إلى اليوم»[٢].

ومن الآثار الأخرى التي ترتبت على إنشاء تلك المدارس، تفاوت درجة الانتشار والرواج بين مذهب وآخر، بناء على كثرة المدارس التي أوقفت لتدريس هذا المذهب أو ذاك، وكمثال على ذلك نجد أن أكثر المدارس بمصر كانت للشافعية، ثم للحنفية، فالمالكية، بينما كان أكثرها في الشام للحنفية، ثم للشافعية[٣]؛ مما عمل على كثرة انتشارها، بينما كان التأثير عكسياً على مذهب آخر وهو المذهب الحنبلي.

والمطالع لتاريخ هذا المذهب يلحظ أنه لم ينتشر بكثرة في دولة مثل مصر نظراً لظروف وعوامل مختلفة، ربما كان من أهمها: أنه لم تنشأ بمصر مدرسة خاصة للحنابلة، بل لم يدرس هذا المذهب في مصر حينئذ إلا في مدارس قليلة العدد؛ كالصالحية والمنصورية، حيث كان يدرس مع باقي المذاهب، وقلَّ أن نجد معهداً لتدريس مذهبين منها، وقد أراد عز الدين عبد الهادي ابن شرف

---

(١) المقريزي: الخطط ٢/ ٣٤٤، وانظر: أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص٦٣.

(٢) المقريزي: الخطط ٢/ ٣٤٤.

(٣) انظر: أحمد أحمد بدوي: الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام ص٤١، مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ.

الإسلام الفقيه الحنبلي الواعظ الذي قدم إلى مصر في صحبة أسد الدين شيركوه أن تكون مدرسته التي بدأ بناءها ـ ولكنه مات قبل أن يتمها ـ خالصة للحنابلة[١].

ثالثاً: العامل الحضاري:

ونقصد به الموضع الذي نشأ فيه المذهب وشاعت آراؤه، وهل هو في عاصمة الخلافة، ومركز الحضارة في عصره، أم في الأطراف النائية والأقاليم البعيدة.

ومن الملاحظ أن المذهب الذي ينشأ في حاضرة الخلافة، أو في مراكز العلم الشهيرة؛ كالحرمين والشام والعراق ومصر، يحظى دائماً برواج وانتشار أكثر من غيره من المذاهب التي تنشأ في الأطراف البعيدة؛ كبلاد ما وراء النهر أو المغرب، أو ما أشبه ذلك.

ولعل مذهب الماتريدية، وشخصية مؤسس المذهب أبي منصور الماتريدي من أوضح الأمثلة على ذلك، فالمذهب الماتريدي لم يحظ بنصيب يذكر من الاهتمام من قبل جُلِّ المؤلفين في الملل والنحل، أو من كتبوا في العقائد، أو في التاريخ والتراجم، سواء أكانوا من معاصريه أو ممن أتوا بعده.

وينطبق هذا الحكم على كل من أبي الحسن الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين» وعبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق» وابن حزم في «الفصل» وأبي المظفر الإسفراييني في «التبصير في الدين»، والشهرستاني في «الملل والنحل»، وفخر الدين الرازي في «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين».

فكل هؤلاء لم يذكروا المذهب الماتريدي، ولم يسوقوا آراءه في سائر القضايا الكلامية، على الرغم من ذكرهم لفرق أخرى أقل منه بكثير شأناً وعدداً وتأثيراً، وأما شخصية الماتريدي نفسه فمن المستغرب جداً ألا نجد له ترجمة في عدد من كتب التاريخ والتراجم الشهيرة، مثل: «الكامل» لابن الأثير، و«البداية والنهاية» لابن كثير، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي، و«وفيات الأعيان» لابن

---

(١) المصدر السابق ص٤١، وانظر: د. سعيد عبد الفتاح عاشور: العلم بين المسجد والمدرسة، ضمن تاريخ المدارس في مصر الإسلامية ص٢٥، ود. بكر أبو زيد: المدخل المفصل ١/ ٥٠٤ ـ ٥٠٦.

خلكان، و«الوافي بالوفيات» للصفدي[١].

والتفسير الممكن لهذا الإغفال هو نشأة الماتريدي في بلاد ما وراء النهر؛ مما أبعده عن مركز الخلافة والعواصم الإسلامية الكبرى التي يتوافد إليها العلماء من مختلف البقاع، ويضاف لذلك عدم ارتحال الماتريدي إلى المراكز العلمية في العالم الإسلامي؛ كمكة والمدينة وبغداد ودمشق ومصر وغيرها[٢]، مما كان كفيلاً حال حدوثه أن يشيع ذكره، وينشر كتبه وآراءه في سائر البقاع.

ويزداد الأمر وضوحاً إذا وضعنا في الاعتبار أن المذهب الماتريدي قد شهد ازدهاراً كبيراً وانتشاراً واسعاً في مختلف بقاع العالم الإسلامي، حينما انتقلت عاصمة الخلافة في فترة متأخرة إلى إستنبول، ولقي المذهب الماتريدي حينذاك تشجيعاً كبيراً من الخلفاء العثمانيين.

وفي الجانب الفقهي يعلل بعض المؤرخين سبب اندثار مذهب الأوزاعي رَحِمَهُ اللَّهُ بأنه كان في موضع متطرف، فقلَّ الواردون عليه، والناقلون عنه، «ولو كان على سابلة الحج، لنقل مذهبه أهل المشرق والمغرب»[٣].

وخلافاً لما كان عليه حال المذهبين السابقين، نجد أن من أبرز أسباب انتشار المذهب الأشعري «نشأة المذهب في بغداد، وقد كان ذلك من عوامل تفوقه على كلٍّ من الماتريدية في بلاد ما وراء النهر، والطحاوية في مصر لا بوصف بغداد عاصمة الإسلام سياسياً، وإنما لأنها كانت آنذاك مركز الفكر وحاضرته، إلى جانب مراكز أخرى في العراق وفارس، ولم تكن كذلك مصر، مما لم يساعد مذهب الطحاوية على الانتشار»[٤].

---

(١) انظر: د. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٤٨١، ٤٩٢، وأحمد بن عوض الله الحربي: الماتريدية دراسة وتقويماً ص٧٩ ـ ٨٣.

(٢) انظر: أحمد بن عوض الله الحربي: الماتريدية دراسة وتقويماً ص٨٣، ٨٤.

(٣) المقدسي: أحسن التقاسيم ص١٤٤، وآدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص٢٩١، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م.

(٤) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ـ الأشاعرة ص٣٨، وانظر أيضاً: د. محمد الأنور السنهوتي: دراسات نقدية في الفرق الكلامية ص٢٣٨، ود. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٤٩٩.

ومن الأمثلة الأخرى على أثر العامل الحضاري ما نلحظه في تاريخ الفاطميين، حيث نجدهم قد أدركوا بوضوح أن بلاد المغرب لا تصلح لتكون مركزاً لدولتهم وعاصمة لها، يستطيعون من خلالها السيطرة على العالم الإسلامي، ونشر فكرهم الشيعي الباطني، نظراً لموقعها البعيد نسبياً، ومن ثم اتجهت أنظارهم إلى مصر بكل ما لها من ثقل حضاري وعلمي واقتصادي، وما اختصت به من موقع جغرافي متميز، يقع في القلب من العالم الإسلامي، وقد توالت حملاتهم لإخضاعها، ولما تم لهم ذلك جعلوها عاصمة لدولتهم[١].

رابعاً: العامل الشخصي:

ونقصد به التأثير الكبير الذي تتركه شخصية مؤسس المذهب، أو شخصية علمائه الكبار، ومنظريه الأساسيين على درجة انتشار مذهب ما، وكثرة متبعيه.

وقد جرت عادة الناس قديماً وحديثاً على أنهم إذا أُعجِبوا بشخص ما أسرفوا في تقليده، واحتذاء منواله، وتبني آرائه في شتى القضايا والمسائل، وكلما كانت شخصية هذا العالم كبيرة وآسرة، اتسع نطاق تأثيرها، وكثر المقلدون لها، لا سيما من المعاصرين لها، وأهل البلد الذين يسكنون معها.

وثمة نماذج كثيرة من هذا القبيل في المجالين الكلامي والفقهي، ففي علم الكلام لا يستطيع أحد أن يجادل في أن واحداً من أهم أسباب انتشار المذهب الأشعري يرجع إلى شخصية مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري، وشخصية أعلامه الكبار.

والذين ترجموا للأشعري، لا سيما من أتباعه، يصفونه بالكثير من الصفات والخصال الجميلة، بما في ذلك التدين والعبادة والعلم الغزير والبديهة الحاضرة، حتى إن شيخه الجبائي كان ينيبه في الدفاع عن المعتزلة قبل انسلاخه من مذهبهم[٢].

---

(١) انظر: د. محمد جمال الدين سرور: تاريخ الدولة الفاطمية ص٥، دار الفكر العربي بدون تاريخ.

(٢) انظر: د. حموده غرابة: الأشعري أبو الحسن ص٦١، مكتبة الخانجي، بدون تاريخ، ود. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٥٠٢، ود. عبد الحميد مدكور: تمهيد لدراسة علم الكلام ص١٦٩، ود. عبد الفتاح الفاوي: اختلافات المسلمين بين السياسة والدين ص٢٢٦.

وكما يقول ابن عساكر في كتابه «تبيين كذب المفتري فيما نسب لأبي الحسن الأشعري» والذي ألفه خصّيصاً لذكر مناقب الأشعري والدفاع عنه: «وقدر أبي الحسن رحمة الله عليه عما يرمونه به أعلى، وذكر فضائله والترحم عليه من الانتقاص له عند العلماء أولى، ومحله عند فقهاء الأمصار في جميع الأقطار مشهور، وهو بالتبريز على من عاصره من أهل صناعته في العلم مذكور، موصوف بالدين والرجاحة والنبل، ومعروف بشرف الأبوة والأصل، وكلامه في حدوث العالم ميراث له عن آبائه وأجداده، وتلك رتبة ورَّثها أبو موسى الأشعري ﷺ لأولاده، وتصانيفه بين أهل العلم مشهورة معروفة، وبالإجادة والإصابة للتحقيق عند المحققين موصوفة»[1].

ويضاف لما سبق أن الأشعري نفسه ما فتئ يصرح بانتسابه في الاعتقاد والمنهج إلى إمام جليل، أطبق الناس على حبه وتقديره، والاعتراف بإمامته، وهو الإمام أحمد بن حنبل، حتى قال أبو إسحاق الشيرازي: «إنما نفقت الأشعرية عند الناس بانتسابهم إلى الحنابلة»[2].

وقد نبه ابن عساكر إلى أن أبا الحسن والإمام أحمد «كانا في الاعتقاد متفقين، وفي أصول الدين ومذهب السُّنَّة غير مفترقين»[3]، ونقل ابن تيمية عنه القول بأنه: «ما زالت الحنابلة والأشاعرة في قديم الدهر متفقين، غير مفترقين، حتى حدثت فتنة ابن القشيري»[4].

وثمة كلام صريح للأشعري في كتابه «الإبانة» ينص فيه على هذا الانتساب والاتباع للإمام أحمد حيث قال: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا ﷻ، وبسُنَّة نبينا محمد ﷺ، وما رُوي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ـ نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته ـ قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٢٨، ٢٩.
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/٢٢٨، ٤/١٧.
(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص١٦٣.
(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/٢٢٩.

أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفهم»[(١)].

وبعد أبي الحسن رزق المذهب بالعديد من الأئمة، ذوي الفضل والمكانة وبُعد الصيت، وانتشار الذكر، وكثرة المصنفات، والقبول الواسع عند الناس، والمساهمة في علوم أخرى غير علم الكلام؛ كالتفسير والفقه والأصول.

ومن هؤلاء الأعلام: الباقلاني، وابن فورك، والبيهقي، والإسفراييني والشيرازي، وإمام الحرمين الجويني، وأبو حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي، والآمدي، والعز بن عبد السلام، وتاج الدين السبكي، وغيرهم الكثير[(٢)].

وقد انتشر المذهب الأشعري بواسطة هؤلاء الأعلام وتلاميذهم في أنحاء العالم الإسلامي، حيث انتقل إلى الحجاز بواسطة أبي ذر الهروي، كما انتقل عن طريق المغاربة الذين كانوا يأتون إلى الحج، وممن كان له أثر مهم في نشر الأشعرية بالمغرب أبو بكر الأبهري، وأبو الوليد الباجي، وابن العربي، وابن تومرت، وغيرهم، وفي العصور المتأخرة كان لتبني الأزهر، وغيره من دور العلم والجامعات الكبرى في العالم الإسلامي، دور بالغ الأهمية في نشر المذهب الأشعري[(٣)].

وفي مجال التصوف لا يستطيع أحد أن يغفل الأثر الهائل الذي تركته شخصية أبي حامد الغزالي وكتبه العديدة، ولا سيما «إحياء علوم الدين» في نشر التصوف بين عامة الناس، واكتسابه للمشروعية، والقضاء على النزاع الذي استمر

---

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ص٢٠، ٢١.

(٢) انظر: زهدي جار الله: المعتزلة ص٢٥٤، ٢٥٥، ود. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ـ الأشاعرة ص٣٨، ٣٩، ود. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص٦١، ٦٢، ود. محمد الأنور السنهوتي: دراسات نقدية في الفرق الكلامية ص٢٣٩، ود. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/٥٠٢، ٥٠٣، ود. عبد الحميد مذكور: تمهيد لدراسة علم الكلام ص١٨٠، ١٨١، ود. عبد الفتاح الفاوي: اختلافات المسلمين بين السياسة والدين ص٢٢٧، ود. علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة ص٢٧١ ـ ٢٧٤.

(٣) انظر: د. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/٥٠٣.

طويلاً بين الفقهاء والصوفية، وإقامة رباط وثيق بين الأشعرية والتصوف(١).

وفي المجال الفقهي نجد نماذج عديدة لأثر نزول شخصية ما إلى بلد معين ومعه مذهب فقهي جديد، فيتأثر به جل أهل هذا البلد، ولعل أوضح مثال لذلك مجيء الشافعي رحمه الله إلى مصر عام (١٩٨هـ)، وغالب أهلها حينئذ على مذهب الإمام مالك، لتوافر أصحابه بمصر، وفي مقدمتهم عبد الله بن وهب، وهو أحد تلامذة مالك المباشرين، وكذا عبد الرحمٰن بن القاسم الذي نشر المذهب المالكي، وكان سبباً ـ كما يذكر المقريزي ـ في أن يشتهر «مذهب مالك بمصر، أكثر من مذهب أبي حنيفة، لتوفر أصحاب مالك بمصر»(٢).

وعندما نزل الشافعي بمصر، صحبه جماعة من أعيانها، وكتبوا عنه ما ألفه، وعملوا بما ذهب إليه، ولم يزل أمر مذهبه يقوى وينتشر، حتى زاحم مذهبي المالكية والحنفية، وربما فاقهما(٣).

وقد حكي عن الشافعي قبل مجيئه لمصر أنه سأل تلميذه الربيع عن أهل مصر، فقال له: «هما فرقتان: فرقة مالت إلى قول مالك وناضلت عنه، وفرقة مالت إلى قول أبي حنيفة وناضلت عنه، فقال الشافعي: أرجو أن أقدم مصر إن شاء الله، فآتيهم بشيء أشغلهم به عن القولين جميعاً، قال الربيع: ففعل ذلك والله حين دخل مصر»(٤).

لكن من الضروري أن نشير إلى قيد مهم، كثيراً ما يؤثر على العامل السابق، ويحد من فاعليته، وهو حظ العالم أو الشخصية الشهيرة من الطلاب أو التلاميذ الذين يتلقون عنه العلم، ويدونون آراءه، ويقومون بنشر مذهبه في البقاع المختلفة، ومهما كان حظ المجتهد من الفضل والعلم، فإن انتشار مذهبه موقوف على وجود الطلبة النابغين، الذين ينهضون بتحقيق تلك المهمة.

---

(١) انظر: د. حسن الشافعي: فصول في التصوف ص١٣١.

(٢) المقريزي: الخطط ٢/ ٣٣٤.

(٣) انظر: ابن خلدون: المقدمة ص٤١٤، والمقريزي: الخطط ٢/ ٣٣٤، وأحمد أحمد بدوي: الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام ص١٤٦، ود. صفي علي محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٢٣٢، ٢٣٦.

(٤) ابن حجر: توالي التأسيس ص٧٧، نقلاً عن د. صفي علي محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٢٣٧.

وقد رزق الأئمة الأربعة بعدد وافر من التلاميذ الذين تلقوا العلم عنهم ونشروا مذهبهم، وألفوا الكتب في حكاية أقوالهم، ويكفي أن نشير إلى ما قيل من أن أصحاب أبي حنيفة الذين دونوا مذهبه أربعون رجلاً، منهم أبو يوسف وزفر[(١)].

وعلى العكس من ذلك تماماً نضرب مثلاً بشخصية الليث بن سعد، إمام مصر وعالمها، ومحدثها، وفقيهها، حتى إن الشافعي رَحِمَهُ اللهُ أثنى عليه وأبان عن مقدار علمه فقال: «العلم يدور على ثلاثة: مالك، والليث، وسفيان بن عيينة»[(٢)].

لكن الليث رَحِمَهُ اللهُ، مع غزارة علمه، وشهرته التي طبقت الآفاق، لم يرزق بتلاميذ ينشرون مذهبه ويهذبونه ويؤلفون فيه، مما حد كثيراً من دائرة انتشاره، وكما قال الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: «كان الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه ضيعوه»[(٣)].

خامساً: طبيعة الآراء التي يتبناها المذهب:

فكثيراً ما تكون آراء المذهب، وأصوله الفكرية، والموقف الذي يتبناه من سائر القضايا والمشكلات، عاملاً مهماً من عوامل انتشار المذهب أو انحساره.

وقد جرت العادة على أن كل مذهب يتبنى موقفاً متشدداً أو يجنح إلى المغالاة، فإنه يعمل ـ شاء ذلك أم أبى ـ على التقليل من دائرة شيوعه ويمنع الكثير من الناس عن الالتحاق بركبه.

ويمكننا التمثيل بعدة نماذج تدل على هذا الأمر، ومنها أن آراء المعتزلة الصعبة والمعقدة، وأسلوبهم الكلامي والفلسفي في التعبير عنها، وطغيان النزعة العقلية، والقول بوجوب النظر، والإسراف في التأويل، ومنع رؤية الله في الآخرة، وتعطيل الصفات، أقول: إن هذه الآراء كلها ـ إضافة لمصادمتها

---

(١) انظر: أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص٢٠.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٩٤.

(٣) ابن عساكر: تاريخ دمشق ٥٠/٣٥٨، والمزي: تهذيب الكمال ٢٤/ ٢٧٠، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/١٥٦، وابن كثير: البداية والنهاية ١٠/١٧٨، والسيوطي: حسن المحاضرة ١/ ٢٦٠.

لنصوص الكتاب والسُّنَّة ـ لا تتناسب بحال مع جمهور الناس وعوامهم، مما جعل المذهب الاعتزالي، في جل مراحله التاريخية، مقصوراً على طائفة قليلة من الخواص، ولم يحظ بقبول عام أو انتشار واسع[١].

وقد اعترف المعتزلة بقلة عددهم، وندرة المعتنقين لمذهبهم، لكنهم حاولوا الرد على من عيَّرهم بهذا الأمر، وجعل من قلة عددهم دليلاً على فساد مذهبهم؛ لأن النصوص الشرعية جاءت تحث على لزوم الجماعة، وعدم الخروج عنها، كما في قوله ﷺ: **«عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو مع الاثنين أبعد، ومن أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة»**[٢].

وخلاصة رد المعتزلة على اتهامات خصومهم، هو أن هناك الكثير من الآيات التي تمدح القلة، وتذم الكثرة، والنبي ﷺ نفسه كان هو وأصحابه قلة بالنسبة لأهل مكة، كما أن الحق لا يعرف بالرجال وإنما يعرف بقوة حجته ووضوح برهانه، ثم الأهم من ذلك ما يقوله القاضي عبد الجبار: «ظاهر كلام الله أقوى من قول الجماعة، وإذا وجدنا في كتابه المحكم والمتشابه، عرضنا ذلك على ما ركبه في قلوبنا، لنحمل أحدهما على وفاق الآخر، فكيف يصح فيما طريقه الدين أن نتبع قول الكثير، وقد آتانا الله من العقل ما نعرف به البصيرة؟!»[٣].

ولن نقف طويلاً لمناقشة كلام المعتزلة المتقدم؛ لأن المعول عليه عندهم ليس كثرة العدد أو قلته، وإنما هو حجج العقل وبراهينه، بغض النظر عن الأدلة الشرعية، أو موافقة جمهور المسلمين لهم أو مخالفتهم، وما يعنينا مما سبق هو اعترافهم صراحة بقلة المعتنقين لمذهبهم، وأنه ظل في مجمل مراحله قاصراً على طوائف معدودة.

---

(١) انظر: مونتجمري وات: القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه ـ القرون الثلاثة الأولى ص٢٤٧، ترجمة ودراسة د. عبد الرحمٰن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨م، ود. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ـ الأشاعرة، ص٣٦، ود. عبد الفتاح الفاوي: اختلافات المسلمين بين السياسة والدين ص٢٢٦.

(٢) رواه أحمد والترمذي وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٥٤٦).

(٣) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص١٨٩، تحقيق: فؤاد السيد الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

ولا يعكر على الحقيقة السابقة ما هو معروف تاريخياً من نشاط بارز لأئمة المعتزلة في نشر مذهبهم، وإرسال الدعاة إلى الآفاق، وقد بدأ ذلك في فترة مبكرة من تاريخ المذهب، حيث أرسل واصل بن عطاء أصحابه إلى كافة البلدان، وبث دعاته في الآفاق، وكما يذكر كل من أبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار، فقد بعث واصل إلى المغرب عبد الله بن الحارث، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم، وبعث إلى اليمن القاسم بن السعدي، وبعث إلى الكوفة الحسن بن ذكوان، وبعث إلى أرمينية عثمان الطويل(١).

لكن هذا النشاط كان في الواقع محدود الأثر وقليل الفائدة؛ لأن الفكر الاعتزالي في مجمله لا يخرج عن كونه «دعوة عقلية، تحمل معاني الفلسفة وألفاظها، فهي بعيدة عن عقول العوام، وليس من السهل الاستجابة إليها في أوساطهم، وإن استجاب لها بعض الشعراء أو الأدباء أو الخلفاء، فإن ذلك لا يعني أنها كانت ذات انتشار واسع بين عوام الناس، ثم لا يجب أن يغيب عن البال أن الأئمة من أهل السُّنَّة كانوا أكثر عدداً، وأقوى حجة، وأظهر مقالاً، فكانوا دائماً يحمون العامة من السقوط في هذه المزالق»(٢).

وعلى نفس المنوال نجد أن مذهب الخوارج يحمل في داخله الكثير من الأسباب التي تحول دون تبني أكثرية الناس له، ويأتي في مقدمة ذلك طبيعته المغالية والمتشددة، وتبنيه للقول بكفر مرتكب الكبيرة، ووجوب الخروج على الحكام الظالمين ـ بكل ما يترتب على ذلك من حمل السلاح والتعرض للسجن أو القتل ـ وعدم تجويز التقية.

وعلى العكس من هذين المذهبين نجد في آراء الشيعة والصوفية الكثير من الأفكار التي تعد مصدر جذب كبير لعوام الناس وجمهورهم؛ كالإلحاح على المبالغة في حب أهل بيت رسول الله ﷺ، وسائر الأولياء والصالحين، والتوسل والاستغاثة بهم، وزيارة أضرحتهم ومشاهدهم وإقامة الموالد والاحتفالات، للاحتفاء بذكراهم.

(١) انظر: أبو القاسم البلخي: مقالات الإسلاميين باب ذكر المعتزلة ص٦٧، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد، والقاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص٢٣٧ ضمن المصدر السابق.

(٢) محمد العبده، وطارق عبد الحليم: المعتزلة بين القديم والحديث ص١١٦، ١١٧.

سادساً: رد الفعل:

ويُعد هذا العامل تتميماً للعامل الذي سبقه، ومقصودنا به هو أن كثيراً ما تنشأ مذاهب كلامية أو تحقق رواجاً وانتشاراً كبيرين؛ لأنها نشأت كرد فعل مقابل لمذهب ما، غلا أو أسرف في ناحية فكرية معينة، فجاء هذا المذهب الجديد ليكفكف من غلوائه، وليقلل من تطرفه.

وفي ظني أن ثمة قانوناً فكريّاً مطرداً، يشبه كثيراً القانون الشهير في عالم المادة، وهو أن لكل فعل رد فعل يقابله، يساويه في المقدار، ويضاده في الاتجاه.

وتطبيقاً لهذا القانون يمكننا القول بأن عقلانية المعتزلة المفرطة استدعت ظهور الأشاعرة، وغلو الخوارج استدعى تفريط المرجئة، وإسراف الجبرية في نفي القدرة الإنسانية استدعى غلواً مقابلاً عند القدرية، وتجسيم المشبهة استدعى تعطيل الجهمية، وغلو الشيعة في أهل البيت استدعى ظهور النواصب، وهكذا الحال في أمثلة كثيرة يلحظها المطالع للفكر الكلامي.

وظهور هذه الفرق الكثيرة بتضادها وتقابلها، ورد بعضها على بعض يؤكد حقيقة في غاية الوضوح، خلاصتها «أن النفوس البشرية لا تنضبط دائماً على المنهج العدل الوسط، بل تجنح عنه ذات اليمين أو ذات الشمال، إما الإيغال المهلك وإما التفريط المسرف، وقد وقعت الخوارج في الأول كما وقعت المرجئة في الآخر، وإنما تنضبط النفوس بالتزكية المستمرة والتقويم الدائب، كما حصل للجيل الأول، ولهذا تمثلت فيه حقيقة الأمة الوسط في كل شيء»[١].

سابعاً: الاقتران بين مذهب كلامي ومذهب فقهي:

والمتأمل للعلاقة بين المذاهب الكلامية والمذاهب الفقهية، يجد نوعاً من الارتباط أو الاقتران الذي ظهر بصورة مطردة بين مذهب كلامي ما وبين مذهب فقهي بعينه.

وقد تنوعت أسباب هذا الاقتران، وإن كان من أهمها طبيعة الاتجاه الفقهي الذي تبناه مؤسس المذهب أو أعلامه البارزون، ممن كتبت لهم الشهرة وبُعد

---

(١) د. سفر الحوالي: ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي ١/ ٣٠٠.

الصيت وكثرة الأتباع، وكذا الخصائص والسمات العامة والآراء الأصولية للمذهب الفقهي، ومدى اتساقها أو توافقها مع المذهب الكلامي.

فلا يعقل مثلاً أن يتبنى شخص معتزلي مذهباً فقهياً قائماً على الاتباع ولزوم الأثر، وعدم الإسراف في الأقيسة العقلية، مع أن مذهبه الكلامي يتعارض مع ذلك تماماً.

وتأسيساً على ذلك فمن اليسير أن نلاحظ أن جل الماتريدية من الأحناف وأن جل المعتزلة من الحنفية أو الشافعية، ويندر أن نجد بينهم حنبلياً سوى استثناءات يسيرة لا تكاد تذكر.

وأما الأشاعرة فجلهم من الشافعية أو المالكية، وقليل منهم من يكون حنبلياً، وقد كان المذهب الشافعي من أول المذاهب الفقهية تقبلاً للآراء الكلامية بصيغتها الأشعرية؛ لأن مؤسس المذهب كان شافعياً، ولشيوع فكرة التوسط في المذهب الشافعي وفي الفكر الأشعري.

كذلك انتشر المذهب الأشعري بين المالكية على يد عدد من العلماء، من أبرزهم القاضي أبو بكر الباقلاني في المشرق، وابن تومرت في المغرب[١].

وقد ذكر السبكي في «الطبقات» أنه لا يُرَى مالكي إلا أشعرياً، وأن غالب الشافعية أشاعرة، لا يستثنى إلا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال، ممن لا يعبأ الله به[٢].

وفي ظني أن في هذا الكلام مبالغة وتعصباً لا يخفى من السبكي لمذهبه الأشعري، وهناك الكثير من أئمة المالكية والشافعية ممن لم يكونوا من الأشاعرة؛ كابن أبي زيد القيرواني، وابن عبد البر، والحافظ المزي، وابن كثير، والذهبي، وغيرهم.

لكن يبقى مع ذلك أنه يمكن أن يقال: إن البيئة الحنفية أكثر تهيؤاً لاعتناق المذهب الماتريدي دون ما سواه، والبيئة الشافعية أو المالكية أكثر تهيؤاً للمذهب الأشعري، والبيئة الحنبلية أقرب لاعتقاد مذهب السلف وأصحاب الحديث، مع التنبيه إلى أن ذلك كله من قبيل الأحكام الجملية الغالبة، وليس من القواعد الكلية التي لا تنخرم قط.

---

(١) انظر: د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص٣٣.

(٢) انظر: أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص٤٣ ـ ٥٦.

ويبدو أن هذا الأمر قد لوحظ في فترة زمنية مبكرة، حيث كان من النادر وجود أشعري بين الحنفية، حتى إن أحد أئمة الأشاعرة وهو أبو جعفر محمد بن أحمد السمناني الحنفي ـ وكان من تلامذة الباقلاني، ومن مشايخ أبي الوليد الباجي ـ وصف بأنه مؤمن آل فرعون؛ لأنه كان حنفياً واعتنق مذهب الأشاعرة[١].

ومما قيل أيضاً: إن «من المستظرف أن يكون حنفي أشعرياً»[٢]، وربما كان السبب في ذلك أن المعتزلة كانوا في مجملهم يتعبدون على المذهب الحنفي[٣] ـ وإن كان بعضهم شافعيّاً مثل القاضي عبد الجبار ـ وحينما أفل نجمهم صار أكثر الحنفية ماتريدية[٤].

وأظن أنه ليس بمستبعد أن يكون لهذا العامل أثر في ظاهرة بارزة شهدها الفكر الكلامي عبر تاريخه الطويل، وهي ظاهرة التحول المذهبي الكلامي حيث ينتقل المتكلم من مذهب نشأ عليه ونافح عنه فترة طويلة من الزمن إلى مذهب آخر مباين له تماماً.

ولعل أبا الحسن الأشعري نموذج بارز لهذه الظاهرة، وقد تعددت كتابات الباحثين في ذكر الأسباب التي دفعته أن يفارق مذهب المعتزلة الذي نشأ عليه منذ حداثة سنه وبقي يَدرُسه ويُدرِّسه قرابة أربعين سنة.

وفي ظني أنه ليس من السهل أن نرجع تحول الأشعري هذا إلى سبب واحد، بل الأظهر أن هناك عدداً من الأسباب التي اجتمعت لتحدث في النهاية هذا الانتقال الحاسم من مذهب المعتزلة.

وقد ذكر الدارسون من بين هذه الأسباب رؤياه الشهيرة للنبي ﷺ، ولسنا الآن في معرض تحقيق هذه المسألة، وهل كانت الرؤيا وحدها سبباً للتحول، أم

---

(١) انظر في الكلام عن السمناني: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٢٥٩، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١/ ٣٧٢، وابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ٨/ ١٥٦، وابن كثير: البداية والنهاية ١٢/ ٨١، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٦٥١، ٦٥٢.

(٢) أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص٣٢.

(٣) انظر: د. عبد الفتاح الفاوي: المقالات العشر في منهج علم الكلام ص١٨٣.

(٤) انظر: د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص٣٤.

كانت عاملاً مساعداً، أم أنها كانت من إرهاصات التحول ودليلاً عليه[١].

والذي يعنينا هنا من بين هذه العوامل هو المذهب الفقهي الذي اعتنقه أبو الحسن، وهل كان له تأثير على تحوله؟

والمطالع للكتب التي ترجمت للأشعري يجدها تذكر أن والده إسماعيل بن إسحاق كان من أهل السُّنَّة والجماعة، وكان من المحدِّثين، وقد أوصى بالأشعري عند وفاته إلى عالم مشهور وهو زكريا بن يحيى الساجي الذي كان إماماً في الفقه والحديث، وأبو الحسن نفسه كان يتعبد في الفقه على المذهب الشافعي[٢]، ولا يخفى على أحد موقف الشافعي من علم الكلام ومن المتكلمين.

وفي ظل نشأة كهذه ليس من المستغرب مطلقاً أن يشعر الأشعري بشيء من التناقض بين المذهب الفقهي الذي يعتقد صحته، ويتعبد على أحكامه ويجل إمامه، وبين المذهب الكلامي الذي يجادل عنه، ويؤلف فيه، ويتبنى آراءه في أخطر أصول الدين وقضايا العقيدة[٣].

ولعل هذا الإحساس بالتناقض، والسعي الحثيث لإزالته، وتحقيق الاتفاق بين المذهب الفقهي والكلامي، كان من جملة العوامل التي دفعت بالأشعري في نهاية الأمر أن يعلن انخلاعه عن مذهب المعتزلة، وأن يؤلف الكثير من الكتب في الرد عليه وكشف عواره.

وثمة نموذج آخر مشابه لقصة الأشعري هذه، وهو ما حدث مع الحافظ المحدث أبي الفضل محمد بن ناصر السلامي المتوفى سنة (٥٥٠هـ) وهو أحد مشايخ ابن عساكر وابن الجوزي، وكان شافعياً في الفقه، وأشعرياً في الأصول، ثم تحول إلى مذهب الإمام أحمد في الأصول والفروع، نظراً لإحساسه بالتناقض بين مذهبه الفقهي وبين مذهبه الكلامي[٤].

---

(١) انظر في الكلام عن رؤيا الأشعري: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٣٨، ٣٩، والسبكي: طبقات الشافعية ٢/ ٢٤٥، وحموده غرابه: الأشعري أبو الحسن ص٦٢ ـ ٦٧، ود. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٤٩٣ ـ ٤٩٨.

(٢) انظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٣٥، والذهب: سير أعلام النبلاء ١٤/ ١٩٨، ١٥/ ٨٦، ود. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٤٩١.

(٣) انظر: د. عبد الفتاح الفاوي: المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياه ص٩٢، ٩٣.

(٤) انظر ترجمته: عند الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٢٨٩ ـ ١٢٩١، وسير أعلام النبلاء ٢٠/ ٢٦٩.

ويحكي الذهبي عن رؤيا رآها ابن ناصر، وكانت سبباً مهما من أسباب تحوله ـ مثلما حدث مع أبي الحسن الأشعري ـ وكان ابن ناصر قد لبث مدة يقول: اللَّهُمَّ بيِّن لي أي المذاهب خير، وفي أثناء ذلك عزم مراراً أن يمضي إلى القيرواني المتكلم ليقرأ عليه كتاب «التمهيد» للباقلاني، لكنه أحس كما لو أن هناك من يرده عن ذلك.

وأخيراً رأى في الرؤيا أنه دخل المسجد إلى أبي منصور، وبجنبه رجل عليه ثياب بيض، يعلوه نور وبهاء، يقول: «فسلمت عليه، وجلست بين يديه ووقع في نفسي للرجل هيبة، وأنه رسول الله ﷺ، فلما جلست التفت إلي، وقال لي: عليك بمذهب هذا الشيخ، عليك بمذهب هذا الشيخ، ثلاث مرات، فانتبهت مرعوباً وجسمي يرجف، فقصصت ذلك على والدتي، وبكرت إلى الشيخ لأقرأ عليه، فقصصت عليه الرؤيا، فقال: يا ولدي ما مذهب الشافعي إلا حسن، ولا أقول لك: اتركه، ولكن لا تعتقد اعتقاد الأشعري، فقلت: ما أريد أن أكون نصفين، وأنا أشهدك وأشهد الجماعة أنني اليوم على مذهب أحمد بن حنبل في الأصول والفروع، فقال لي: وفقك الله، ثم أخذت في سماع كتب أحمد ومسائله والتفقه على مذهبه»(١).

ثامناً: المزاج النفسي العام في مرحلة زمنية معينة:

ومقصودنا بهذا العامل هو ما يحدث في بعض الفترات التاريخية من تراكم مجموعة من الأسباب والعوامل المختلفة، التي تؤثر على نفسية عامة الناس في مرحلة زمنية معينة، وتجعلهم مهيئين لقبول فكرة أو مذهب ما يلبي احتياجاتهم، ويخاطب تطلعاتهم.

وهناك شواهد عديدة على صدق هذا الأمر، ومنها:

أ ـ لا شك أن ضيق كثير من الناس بجمود الفقهاء، وكثرة اختلافاتهم وجفاف كتبهم، واهتمامهم بمراعاة الرسوم والأشكال الظاهرة وإهمال البواطن، وإحساس الكثيرين بفراغ قلبي من جهة، وتململهم من خلافات المتكلمين وجفاف أسلوبهم من جهة أخرى، كل ذلك قد مهَّد الطريق أمام التصوف ليملأ

(١) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/١٢٩١، وسير أعلام النبلاء ٢٠/٢٦٩، ٢٧٠.

هذا الفراغ[١].

ويضاف لذلك أن تدفق الأموال على المسلمين في الشام والحجاز والعراق نتيجة الفتوحات المختلفة، واندفاع بعض الناس إلى الترف والإسراف في اللهو والشهوات، قد أدى إلى وجود رد فعل عنيف عند بعض الصالحين مما جعلهم ينفرون من الاختلاط بالناس، ويتقللون من الدنيا ويزهدون في زينتها، ثم تطور الأمر من حال الزهد إلى بلورة اتجاه يؤصل ذلك الزهد ويحلله، ويخوض في خطرات النفوس، ويتكلم عن وسائل نجاتها، وهكذا حتى نشأ التصوف في مراحل لاحقة[٢].

ب ـ كذلك لا ينكر أحد أن الناس في أواخر القرن الثالث الهجري قد سئموا من جفاف المذهب الاعتزالي وصرامته، وغلوه الشديد في تحكيم العقل والتعويل عليه، حتى لو أدى ذلك إلى مصادمة النصوص الشرعية الصحيحة من الكتاب والسُّنَّة.

ولعل من العوامل المهمة التي زادت الحال سوءاً، ما سلكه المعتزلة مع خصومهم أو مخالفيهم في الرأي من أسلوب اتسم بكثير من التسلط والتعسف والاستعلاء، ثم ما قاموا به من محاولات حثيثة لفرض مذهبهم بالقوة والقهر، مستقوين في ذلك كله بالخلافة العباسية، ومستغلين ميلَ الخلفاء إليهم وتنفيذَهم كلَّ ما يشيرون عليهم به.

وقد بلغ الأمر مداه في محنة خلق القرآن، ولا سيما مع الفظائع التي قامت بها الدولة العباسية في عهد الخليفة المأمون وأبنائه، بإيعاز من المعتزلة تجاه أئمة أهل الحديث، وفي مقدمتهم الإمام الكبير أحمد بن حنبل رحمه الله حيث سجن وجلد وعذب، ومنع من التدريس، وحيل بينه وبين تلامذته، وغير ذلك مما حفلت به المصادر التاريخية التي تكلمت عن سيرة الإمام أحمد ومحنته[٣].

(١) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام ص٢٧٤، ٢٧٥.

(٢) انظر: د. فاروق دسوقي: القضاء والقدر ٢/ ١٣، ود. حسن الشافعي: فصول في التصوف ص٩٣ ـ ١٠٧.

(٣) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٢٨٧ ـ ٢٨٩ ود. بكر أبو زيد: المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل ١/ ٣٧٤ ـ ٤٠٣.

وقد اجتمعت هذه العوامل وغيرها لتعجِّل بأفول نجم المعتزلة، وازورار الناس عنهم، ونفورهم الشديد من طريقتهم في التعامل مع مخالفيهم، ولتهيِّئ الأجواء لظهور المذهب الأشعري.

ولعل في ذلك ما يدلل على صحة ما ذهب إليه بعض الدارسين من أن القرن الرابع الهجري قد أقبل وأفئدة أكثر الناس أضحت متعطشة إلى مذهب مباين لمذهب المعتزلة، واتجاه جديد تكون أول سماته القصد والاعتدال[1] والبعد عن الغلو والتجاوز، بعد أن لقي ما لقي من عنت المعتزلة وإسرافهم.

ج ـ ومن شواهد هذا العامل أيضاً ما كان للمحن العظيمة والابتلاءات الكبيرة التي تعرض لها أهل بيت رسول الله ﷺ من آثار كبيرة في انتشار التشيع، واعتناق الكثير من عوام الناس له.

وقد بدأت هذه المحن باستشهاد علي ﷺ، ابن عم رسول الله ﷺ ورابع الخلفاء الراشدين، ثم استشهاد سيدي شباب أهل الجنة وسبطي الرسول ﷺ الحسن والحسين ﷺ، **أحدهما**: بالسم، **والآخر**: بالسيف.

وازداد الأمر سوءاً بما جرى في محنة كربلاء من مآس تقطع نياط القلوب، ثم تواصل الأمر بعد ذلك عبر الخلافتين الأموية والعباسية، وراح ضحيته الآلاف من أهل البيت ﷺ، بما في ذلك النساء والأطفال.

ولا شك أن هذه المحن مع فظاعتها من جهة، ثم ما هو راسخ في نفوس الناس أصلاً من حب أهل البيت من جهة أخرى، فضلاً عن تعاطفهم مع المظلوم، كل ذلك قد ساعد على انتشار الفكر الشيعي بين قطاع كبير من الناس، لا سيما عوامهم ممن يسهل على دعاة التشيع الدخولُ إليهم من باب استثارة عواطفهم، وكوامن حبهم الشديد لرسول الله ﷺ وآل بيته الأطهار الأبرار.

تاسعاً: دعايات الخصوم وتشنيعاتهم:

ومن المعروف أن علم الكلام قد تكفَّل بوظيفتين أساسيتين منذ مراحل

---

(١) انظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام ١/٣٩، وزهدي جار الله: المعتزلة ص٢٥٤، ود. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ـ الأشاعرة ص٣٧، ود. علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة ص٢٦٦، ٢٧٠، ود. عبد الفتاح الفاوي: اختلافات المسلمين بين السياسة والدين ص٢٢٦.

نشأته المبكرة: الوظيفة الأولى إثباتية، يقصد بها الاستدلال على أصول الاعتقاد بالحجج العقلية.

وأما الوظيفة الأخرى فهي وظيفة دفاعية، يقصد بها المنافحة عن الأصول العقدية، ورد شبهات المخالفين والمشككين فيها.

وقد برز الجانب الدفاعي عند المتكلمين بصورة واضحة منذ نشأة هذا العلم الأولى، وعبر مراحل تطوره المختلفة، كما بدت مظاهره في جوانب كثيرة من جوانب هذا العلم مثل: تعريفات علم الكلام، وموضوعه، ومسائله ومناهجه، وعناوين الكتب المصنفة فيه.

وثمة شواهد عديدة يضيق المجال عن ذكرها للدلالة على ذلك كله، لكن ما يهمنا الآن هو أن النزعة الدفاعية عند المتكلمين قد تحولت في مرحلة ما من مواجهة العدو الخارجي غير المعتنق للإسلام أصلاً إلى العدو الداخلي المتمثل في الفرق الكلامية المخالفة، بل ربما وصل الأمر إلى تكريس الجهود للرد على المخالف داخل الفرقة الواحدة، طالما أن خلافاً حدث في الرأي في مسألة من المسائل الكلامية.

وهكذا حفل التراث الكلامي بعشرات بل مئات الكتب المصنفة في الرد على الفرق المخالفة وبيان فساد مذهبهم، مع الاستفاضة في ذكر مثالبهم وعيوبهم، سواء بحق أو بباطل، وبإنصاف وعدل أو ببغي وظلم.

ولا شك أنه مع وجود مثل هذه المصنفات وكثرتها وتتابعها، وفي ظل وضع يسيطر فيه مذهب كلامي على الجو الفكري العام بإيعاز من السلطان أو لغير ذلك من الأسباب، فقد تتعرض بعض المذاهب لحالة من التشويه الذي تنقصه الموضوعية، وتشيع فيه الاتهامات المرسلة، والتي ليس عليها دليل مطلقاً من مصنفات أصحابها، أو نصوصهم الصحيحة الثابتة في نسبتها إليهم.

وقد يترتب على ذلك نفور الناس من مثل هذا المذهب الذي تشيع حوله الاتهامات، وازورارهم عنه، والنظر إليه بكثير من التوجس والحذر، كما يدفع أرباب المذهب للدفاع عنه وذكر مناقبه، ومبادلة هجوم الخصوم بهجوم مضاد، يكيلون لهم فيه الصاع صاعين.

وفي ظني أنه لم ينج اتجاه من الاتجاهات الكلامية الكبرى من هذا الأمر،

فقد صنفت العديد من الكتب في الرد على المعتزلة وذكر مثالبهم، ويكفي أن نمثل بكتاب ابن الراوندي «فضيحة المعتزلة» والذي دفع أحد أئمة المعتزلة الكبار لتصنيف كتاب كامل في الرد عليه، وهو كتاب «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» لأبي الحسين الخياط.

وقد وصف الخياط في مقدمة كتابه ابن الراوندي بالماجن السفيه، وذكر أنه قرأ كتابه فوجده «كتاب إنسان حنق على أهل الدين، شديد الغيظ على المسلمين، يحكي عنهم ما ليس من قولهم، ويرميهم بما ليس من مذهبهم جرأة منه على الكذب والبهتان، وتهاوناً منه بركوب الإثم والعدوان، ورأيته مع ذلك متعدِّياً لطوره، متجاوزاً لقدره، واضعاً لنفسه في غير موضعها، ذكر المعتزلة فشتمهم، وبهتهم بما ليس فيهم»[١].

وللأشاعرة، وإمامُهم أبو الحسن الأشعري، نصيبٌ غير قليل من هذا الأمر، حيث ألف أبو علي الأهوازي كتاباً في مثالب الأشعري، وصفه الذهبي[٢] بأن فيه أكاذيب.

وقد رد عليه ابن عساكر في كتابه المعروف «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري» حيث جزم بأن «ما ذكره ذو المعايب والمخازي، أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم الأهوازي، فمما لا يعرج عليه لبيب، ولا يرعيه سمعه مصيب؛ لأنه رجل قد تبينت عداوته لأهل الحق وشنآنه، ويكفيك من كتابة ترجمته وعنوانه، ولو كان من ذوي الديانات لم يتفرغ لذكر المثالب، ولو أنه من أولي المروآت لاستحيا من تتبع المعايب»[٣].

ولعل الاتجاه السلفي وأعلامه المشاهير، وعلى رأسهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، من أكثر الاتجاهات التي تعرضت للظلم والتشويه الشديدين، وألصق به ما لا يحصى من الاتهامات والافتراءات، والتي يرجع معظمها إلى التحامل والظلم، وعدم إدراك حقيقة وأصول هذا الاتجاه من جهة، ثم لأخطاء وتجاوزات بعض المنتسبين إليه من جهة أخرى.

---

(١) الخياط: الانتصار ص٣١.

(٢) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٥/ ٨٩.

(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٣٦٤.

ومن هذه الاتهامات القول بأن السلفية تعني الجمود والانغلاق والرجعية والتعصب ومعاداة التقدم ومحاربة المنجزات العلمية الحديثة، أو أنها مذهب إسلامي جديد، كما شاع في الآونة الأخيرة اتهامها بالتشديد والتكفير والإرهاب.

ولن نطيل في تفنيد تلك التهم، ويكفي أن نقول: إن السلفية الحقة ـ بغض النظر عن انحرافات بعض المنتسبين إليها فهماً وسلوكاً ـ لا تعني سوى العودة إلى الإسلام في صورته الصافية النقية، التي كان عليها في عهد رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين لهم بإحسان، ونبذ كل ما لحقه من بدع ومخالفات على مر العصور.

ولكي نبيِّن مدى الأثر الذي أحدثته دعايات الخصوم وافتراءاتهم على شخصية مثل ابن تيمية وكتبه وآرائه، نشير إلى ما ذكره بعض أصحاب الاتجاه السلفي الحديث بمصر من أنهم لم يكونوا يعرفون شيئاً عن هذين الرجلين في أول حياتهم، ولم يطلعوا على كتبهما، بل غالباً ما كانوا ينظرون إليهما بكثير من الريبة والحذر، بناء على ما كانوا يسمعونه من شيوخهم، وما كان شائعاً في ذلك العصر من أن ابن تيمية وأتباعه مجسمون ومشبهون، وخارجون عن إجماع الأمة، ومخالفون للأمة الأربعة.

وقد حكى رشيد رضا طرفاً من حاله في أوائل طلبه للعلم فقال: «لم أكن رأيت شيئاً من كتب الإمام المجدد شيخ الإسلام ابن تيمية، ولا من كتب تلميذه المحقق ابن القيم، بل كنت رأيت طعن ابن حجر ـ يقصد ابن حجر الهيتمي ـ هذا عليه في كتابه «الفتاوى الحديثية» وكنت أصدق ما فيها»[(١)].

ولكن نظرة رشيد رضا لشيخَي الإسلام تغيرت فيما بعد، حينما اطلع على واحد من الكتب المهمة التي أنصفت ابن تيمية من خصومه، وأبانت عن براءة الرجل من سائر ما بهته به الشانئون، وهو كتاب خير الدين الآلوسي «جلاء العينين في محاكمة الأحمدين».

وبعد قراءته لهذا الكتاب تبين لرشيد رضا أن طبقة ابن تيمية أعلى من طبقة ابن حجر الهيتمي «وأن الهيتمي هذا طعن على شيخ الإسلام ولم يكن رأى شيئاً من كتبه، وإنما بلغه عنه مبالغته في الإنكار على تأويلات المتكلمين لآيات

---

(١) رشيد رضا: المنار والأزهر ص١٧٨، ١٧٩.

الصفات وأحاديثها، وطعنه على الشيخ محيي الدين ابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين، والعفيف التلمساني، والرومي القائلين بوحدة الوجود، وكان الهيتمي هذا مفتوناً بالصوفية حتى غلاتهم كمحيي الدين»[١].

وفي موقف مشابه يذكر عبد الرحمٰن الوكيل أنه نشأ نشأة صوفية منذ أن كان طالباً صغيراً بمعهد طنطا الأزهري، وهناك كان يرى مولد البدوي وما يجري فيه من بدع وخرافات، ومخالفات شرعية خطيرة، مصادمة لأدلة الشرع، ويسمع من شيوخه الكثير من حكايات الأولياء وكرامات السيد البدوي وغيره، وإذا تساءل عن صحة هذا الكلام أو ماذا بقي لله سبحانه من فعل، أمر بالصمت وعدم التعرض لما لا يمكن أن يفهمه لصغر سنه[٢].

وبعد أن التحق بكلية أصول الدين بقي على حاله يدرس علم الكلام والتصوف، ولا يزداد إلا حيرة وقلقاً، إلى أن درس لهم بعض الأساتذة موقف ابن تيمية من ابن عربي، فارتاح الفتى لكلامه، وعلى الرغم من أنه كان لديه بعض الكتب لابن تيمية، بيد أنه كان يرهب مطالعتها والقراءة فيها، خشية أن يرتاب في الأولياء، كما حذره من ذلك بعض شيوخه.

لكن الفتى في نهاية الأمر قرأ واستغرق في القراءة، فارتاح وانشرح صدره، ثم يحكي أنه تعرف فيما بعد على الشيخ محمد حامد الفقي وجماعة أنصار السُّنَّة، فكان ذلك سبباً في قطع كل صلة له بالتصوف[٣].

والذي يعنينا من ذلك كله هو الإشارة إلى مدى الأثر الذي تحدثه دعايات الخصوم في تشويه مذاهب مخالفيهم، وصرف الناس عنها وتصويرها بصورة مباينة للواقع تماماً، مع عدم العدل والإنصاف.

---

(١) رشيد رضا: المنار والأزهر ص١٧٩.

(٢) انظر: مقدمة عبد الرحمٰن الوكيل لكتاب مصرع التصوف ص٣ ـ ٥، وهذه هي الصوفية ص٣ ـ ٧.

(٣) انظر: مقدمة عبد الرحمٰن الوكيل لكتاب مصرع التصوف ص٥، ٦، وجماعة أنصار السُّنَّة، نشأتها أهدافها رجالها ص٩٥.

الفصل الثاني

مفهوم الشخصية القومية ودراستها بين القديم والحديث

تُعدُّ دراسة الشخصية الإنسانية ـ بصفة عامة ـ من حيث مفهومها وطبيعتها، وأبعادها الأساسية، ونموها، وبناؤها، وتطورها، ومحدداتها وطرق قياسها، وأنواعها، ومحاسنها ومساوئها، وأمراضها وعيوبها وطرق علاجها، وكيفية التأثير فيها ـ محط اهتمام علوم عدة.

ومن هذه العلوم ما هو قديم؛ كالأخلاق والتصوف، ومنها الحديث نسبياً؛ كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والطب النفسي، والأنثربولجيا، وغيرها مع نوع من الاختلاف والتمايز في زاوية الاهتمام، ومجال التناول بين علم وآخر، تبعاً لطبيعة كل علم، وموضوعه، ودائرة بحثه[1].

---

(١) انظر: د. سيد محمد غنيم: سيكولوجية الشخصية، محدداتها، قياسها، نظرياتها ص٢، دار النهضة العربية، بدون تاريخ، ود. محمد أبو العلا: علم النفس العام ص٢٦١، مكتبة عين شمس، ١٩٩٤م، ود. عبد اللطيف خليفة، ود. شعبان جاب الله رضوان: الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد، ص٧، دار غريب للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٩٨م.

وفي أثناء الاهتمام بدراسة الشخصية عموماً، وتناول جوانبها المختلفة، ظهر ما يعرف بالشخصية القومية، أو الشخصية الإقليمية، أو الشخصية الوطنية، وحظي باهتمام علماء النفس والتربية والاجتماع والسياسة والجغرافيا[١]، وإن كان الأمر لم يخل من وجود آراء تشكك في وجود ما يسمى بالشخصية القومية لأمة أو دولة ما، بناء على حجج مختلفة.

فهناك من يرى أنه لا مجال للقول بوجود شخصية قومية؛ لأن الشخصية نسبة إلى الشخص، وهو قد يعيش على الأكثر مائة عام أو يزيد قليلاً، بينما الأمم على العكس من ذلك، حيث يمتد تاريخ بعض الدول ومن بينها مصر عبر آلاف السنين، ومن ثم كيف يمكن القول بوجود ما يسمى بالشخصية القومية[٢]؟!

كذلك رفض بعض الدارسين فكرة الشخصية الوطنية أو القومية؛ لأن التغير الاجتماعي الذي يؤثر في المجتمعات وخصوصاً الحديث منها، يؤثر على عمليات التربية وأساليبها، ومن ثم يصعب على الأبناء وراثة شخصيات آبائهم الاجتماعية أو اكتساب قيمهم، إذ تنشأ دائماً أنماط جديدة وقيم وأخلاقيات مستحدثة، ثم على فرض وجود مثل هذه الشخصية فما المنهج الأمثل لدراستها؟ لا سيما مع وجود الخلاف بين المثاليين والواقعيين في هذه المسألة[٣].

لكن الخلاف المشار إليه لم يحل دون ظهور العديد من الدراسات التي تناولت السمات والخصائص العامة التي تشترك فيها أمة من الأمم، أو شعب من الشعوب؛ كدراسة الشخصية العربية عموماً، أو المصرية على وجه الخصوص، وكذا الشخصية الإنجليزية، والأمريكية، والألمانية، والصينية، واليابانية،

---

(١) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ١/١١، ١٣ دار الهلال، بدون تاريخ، ود أحمد زايد: المصري المعاصر، مقارنة نظرية وأمبريقية لبعض أبعاد الشخصية القومية المصرية ص٥، ٦، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٩٠م، ود. حمدي ياسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص٥٣، دار الكتاب للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.

(٢) انظر: فتحي رضوان: الشخصية المصرية البعث الآتي ص٢٣، ضمن أبعاد الشخصية المصرية بين الماضي والحاضر، إعداد وتقديم: طلعت رضوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩م.

(٣) انظر: د. حمدي ياسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص٣٢، ٣٣، ٤١.

والإسرائيلية، وغيرها الكثير[١].

ولم يقتصر الاهتمام بهذا الموضوع على الجانب العلمي فحسب، بل اقترن في بعض الأحيان بنزعات سياسية وعنصرية، تذهب لتفضيل جنس بشري أو أمة من الأمم على ما سواها، لتمتعها بخصائص وصفات معينة لا توجد عند غيرها؛ كفكرة شعب الله المختار عند اليهود، أو تفوق الجنس الأبيض على غيره من الأجناس، ومن فروعها النازية القائمة على تفوق الجنس الآري، كما قال بها هتلر في ألمانيا، أو الفاشية التي ظهرت على يد موسليني في إيطاليا.

ومن الغريب حقاً أن نفس الفكرة تسللت إلى من يلبسون لباس العلم ويدعون أنهم باحثون علميون موضوعيون متجردون في البحث عن الحقيقة، حيث نشأت في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر الميلادي فكرة تفوق الجنس الآري على الجنس السامي.

وقد نشأت هذه الفكرة في أول أمرها نتيجة بحوث لغوية، لكنها ذاعت وانتشرت بعد ذلك لعوامل مختلفة، قد يكون من أهمها العامل السياسي الذي ما فتئ يعمل على تصنيف الشعوب، وجعلها أجناساً، يتفوق بعضها على بعض[٢]، قاصداً من ذلك كله أن يرسخ في نفوس أبناء الشعوب المستعمرة حالة الانهزامية والضعة، والشعور بالدونية، والقابلية للاستعمار.

وقد تبنى بعض المستشرقين من أمثال «رينان» و«جوتييه» و«لابييه» القول بتفوق عقلية الجنس الآري على عقلية الجنس السامي، وزعموا أن العقلية السامية عاجزة بطبيعتها عن التفكير والإبداع العقلي والفلسفي؛ لأنها عقلية بسيطة

---

(١) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ١/١١، ١٣، وقد أشار إلى الكتاب الشهير للجيولوجي البريطاني سيريل فوكس «شخصية بريطانيا» The Personality of Britain، وكتاب لاميس: «شخصية فرنسا الجغرافية» وانظر أيضاً: د. نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر ص٩ ـ ١١، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦٨م، ود. عبد اللطيف خليفة، ود. شعبان جاب الله رضوان: الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد ص٢٢ ـ ٣٨، ود. عزة عزت: التحولات في الشخصية المصرية ص٩٩، ١٠٠، كتاب الهلال، العدد ٥٩٨، أكتوبر ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: د. محمد يوسف موسى: مقدمة ترجمة كتاب: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية لليون جوتييه ص٦، ٧.

تفكيكية، تنزع إلى الوحدة، ولا تهتم سوى بالجزئيات، كما لا تنزع إلى التركيب أو إدراك العلاقات بين الأشياء، وقد فُطِر الساميون على غريزة التوحيد والبساطة في كل شيء، وعقليتهم عقلية فصل ومباعدة لا تستطيع الجمع والتأليف، وغاية ما تقدر عليه هو إدراك الجزئيات والمفردات منفصلة، أو على أحسن الأحوال مجتمعة في صورة غير متناسقة أو منسجمة فيما بينها.

وزعموا أيضاً أن العرب على وجه الخصوص أمة تتجه إلى الماضي ولا تكترث بالحاضر أو المستقبل، كما أن العقلية العربية ذات طبيعة صحراوية، تنتقل مباشرة من الضد إلى الضد، دون اعتماد على الاستدلال ومن غير مرور بالوسائط، ومن ثم فهي غير قادرة على التحليل أو المقارنة، أما العقلية الغربية فهي على العكس من ذلك كله، حيث تتسم بسمات التركيبية والتحليل والمقارنة، وهي العقلية التي ابتكرت سائر المذاهب الفلسفية الكبرى، وقادت بكفاءة واقتدار مسيرة الإبداع البشري على مدار التاريخ(١).

ولا أظن أننا بحاجة للإطالة في مناقشة تلك الفكرة المتعصبة، والموغلة في العنصرية، وقد تكفَّل ببيان تهافتها عدد كبير من الدارسين(٢)، كما أثبتت حقائق البحث العلمي، وشواهد التاريخ والحضارة الإنسانية ـ باعتراف الغربيين أنفسهم(٣) ـ فسادها، وعدم وجود مستند علمي ذي قيمة يشهد لصحتها.

---

(١) انظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٩ ـ ١٢، ود. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ١/ ١٥، ١٦، ود. علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٤٩ ـ ٥١، ود. محمد كمال جعفر: في الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص تنشر لأول مرة ص١١، ود. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ص٤٠، ٤١.

(٢) انظر: أحمد أمين: فجر الإسلام ص٤٤، ومصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٨ ـ ٣٠، ود. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ١/ ١٧ ـ ١٩، ود. محمد يوسف موسى: مقدمة ترجمة كتاب المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية لليون جوتييه ص٧ ـ ٩، وعباس محمود العقاد: سعد زغلول سيرة وتحية ص١٤، ود. علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٥١، ٥٢، ود. محمد كمال جعفر: في الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص تنشر لأول مرة ص٢٣ ـ ٢٥، ود. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ص٤١.

(٣) انظر: العقاد: سعد زغلول سيرة وتحية ص١٤.

ويضاف لذلك أن الفكر الإسلامي لم يكن يوماً وليد العقلية العربية وحدها، بل شارك في إثرائه وتبلوره شعوب أخرى مختلفة الأصل والجنس، ويكفي أن نشير إلى أسماء مثل: سيبويه، والبخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وهناك الكثيرون غيرهم؛ بل إن ابن خلدون يذهب في مقدمته الشهيرة إلى أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم، وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته[١].

وإذا تجاوزنا الخلاف حول وجود الشخصية القومية إلى الكلام عن تعريفها فسوف نجد أنها قد عُرِّفت بالعديد من 'لتعريفات[٢]، فقيل: إنها مجموعة «السمات النفسية والاجتماعية والحضارية لأمة ما، والتي تتسم بثبات نسبي، ويمكن عن طريقها التمييز بين هذه الأمة، وغيرها من الأمم»[٣]، وتارة يلح في التعريف على آثار تلك السمات على الفرد نفسه، فتعرف بأنها مجموعة «الخواص والسمات المنعكسة للواقع الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي للوسط الذي يعيش فيه الفرد»[٤].

وهناك من حاول أن يجمع أبرز خصائصها، فعرَّفها بأنها: مجموع السمات المميزة، والثابتة نسبيّاً، والتي تتمخض عن الظروف النفسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية المختلفة لشعب ما، والتي تشكل تصور هذا الشعب عن نفسه أو عن شعب آخر[٥].

وإلى جانب هذه التعريفات التي قدمها علماء النفس والاجتماع، نجد بعض

---

(١) انظر: ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون ص٥١٠.

(٢) وأما مفهوم الشخصية لغة واصطلاحاً فانظر في تعريفه: د. أحمد سيد محمد: الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي ص٧ ـ ١٠، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، ود. عبد اللطيف خليفة، ود. شعبان جاب الله: الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد ص٧٧ ـ ٨١.

(٣) السيد ياسين: الشخصية المصرية والدلالات الحضارية لحرب أكتوبر ص٣٧، ضمن أبعاد الشخصية المصرية بين الماضي والحاضر، وانظر أيضاً: د. حمدي ياسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص٢٨، ٢٩.

(٤) انظر: د. عبد اللطيف خليفة، ود. شعبان جاب الله: الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد ص٩٢.

(٥) انظر: د. حمدي ياسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص٤٦.

علماء الشريعة ـ ومنهم الشيخ محمود شلتوت ـ يدرجون الشخصية القومية تحت المفهوم العام للشخصية، فشخصية الشيء هي «ما يحقق وجوده ويميزه عن غيره، ويعرف به في ذاته وآثاره»[(١)]، ومن المستحيل أن يُدرَك شيء دون أن تكون له شخصية مميزة يمكن تصورها، والحكم عليها.

والشخصية في رأيه تتنوع إلى شخصية حسية، وأخرى معنوية، وكذلك الحال بالنسبة للأمم، فلها شخصية حسية ترجع إلى إقامتها في إقليمها الذي نشأت فيه ونسبت إليه، وشخصية معنوية ترجع إلى وزن شعورها بقيمتها في الحياة العامة، والأعباء التي تنهض بها، وهي تتعدد وتتباين باختلاف الأمم، تبعاً للأهداف والسمات والخصائص التي يتفق عليها بين أبناء تلك الأمة، وفي حالة انعدام الشخصية المعنوية، تنعدم قوة الأمة وتأثيرها وتصير كالغثاء الذي تتهافت عليه الأمم الأخرى[(٢)].

ويمكننا أن نخلص من خلال التعريفات السابقة للشخصية القومية أو الوطنية بعدد من الملاحظات، لعل من أهمها ما يلي:

أولاً: لا بد أن تتصف خصائص الشخصية القومية بالعموم والشمول قدر الإمكان، بحيث تتحقق في الشطر الأكبر من أبناء هذا الشعب أو تلك الأمة دون أن يفهم من ذلك أي نفي لوجود الاختلافات والفروقات الفردية بين أبناء الأمة الواحدة، كما أنه ليس من اللازم أن تتوفر تلك الصفات في كل فرد من أفراد هذه الأمة.

ثانياً: كذلك تتسم الشخصية القومية عادة بالثبات والاستمرار عبر الأجيال المتعاقبة، وإن كان ذلك أيضاً لا يعني عدم قابليتها للتطور والتغير اللذين يحدثان مع مرور الزمن واختلاف الظروف.

وكما يقول جلبرت ـ وهو أحد دعاة الشخصية الإقليمية ووريث مدرسة أكسفورد ـ: فإن «شخصيات الأقاليم كشخصية الفرد، يمكن أن تنمو، وأن تتطور، وأن تتدهور»[(٣)].

---

(١) محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام ص٥٥.

(٢) المصدر السابق ص٥٥ ـ ٥٨.

(٣) د. جمال حمدان: شخصية مصر ١/١٦.

ثالثاً: ليس تحديد سمات شخصية أمة، أو بلد ما، من الأمور السهلة أو اليسيرة دائماً، وإنما هو في الغالب عمل صعب، لا يخلو من عقبات، وكثيراً ما يكتنفه التضارب، والاختلاف في الآراء.

وتزداد الصعوبة المشار إليها بدرجة كبيرة إذا كانت الشخصية المراد دراستها من الشخصيات الغنية والمعقدة، ولعل الشخصية المصرية ليست بعيدة عن هذا الحكم، حتى إن البعض وصف مصر بأنها أرض المتناقضات أو أرض الأضداد[١].

دراسة الشخصية القومية بين القديم والحديث:

ولعل من الضروري أن نشير إلى أن فكرة وجود شخصية خاصة، أو مجموعة صفات وسمات مميزة لكل جنس أو أمة أو إقليم جغرافي، ليست من الأمور المبتكرة بالكلية في العصور الحديثة.

ويمكننا إذا ما تجاوزنا المصطلح ذاته ـ والذي لا شك في جدته ـ أن نجد بعض لمحات متناثرة تمس هذا الموضوع بصورة ما في كتب نفر من الأقدمين، لا سيما من كان منهم ذا عناية بتتبع تاريخ الأمم وحضاراتها وسنن وقوانين العمران والاجتماع البشري، وأسباب قيام الدول وسقوطها، مع الإقرار بأن هذه اللمحات لم ترق لتمثل بناء متكاملاً واضح الملامح ومحدد القسمات، كما هو الحال في الدراسات الحديثة.

وفيما يخص الفكر الغربي، فقد مال بعض الدارسين[٢] إلى الرجوع بفكرة الشخصية الوطنية إلى التراث اليوناني، وتحديداً إلى أفلاطون الذي ربط بين حقيقة الاعتدال السياسي والاتزان في السلوك الفردي إزاء ظاهرة السلطة، وبين الانتماء إلى المجتمع اليوناني وما يتصف به من سمات، كما توجد إشارات أخرى يمكن إدراجها في هذا الموضوع عند كل من بطليموس وجالينوس، أما الدراسات المتعمقة في موضوع الشخصية الوطنية، فتبدأ مع منتسيكيو في كتابه

(١) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ١/ ٣٣.

(٢) انظر: د. حمدي ياسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص١١، ود. عبد اللطيف خليفة، ود. شعبان جاب الله رضوان: الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد ص١٥.

«روح الشرائع»، ثم جاء بعده كل من لازاروس وستاينتال، اللذين أصدرا دورية تحت عنوان «سيكولوجية وفلسفة الشعوب».

ومع بداية الحرب العالمية الثانية تصاعد الاهتمام بدراسة الشخصية الوطنية لأسباب سياسية وعسكرية، وعلى سبيل المثال فقد جندت أمريكا ما لديها من مهارات وكفاءات في العلوم السلوكية والإنسانية لفهم نفسية الشعوب التي خاضت صراعات معها؛ كألمانيا واليابان وروسيا والصين، وهدفها من ذلك هو التوصل لكيفية التعامل معها والسبيل الأفضل لإخضاعها[١].

أما فيما يخص الفكر الإسلامي فثمة إشارات متعددة في هذا الصدد[٢]، منها ما نجده في رسالة الجاحظ (ت٢٥٥هـ) إلى الفتح بن خاقان في «مناقب الترك، وعامة جند الخلافة». وهذه الرسالة وإن كانت مخصصة للإشادة بمناقب الترك على وجه الخصوص، إلا أن الجاحظ كعادته في التأليف استطرد إلى قضايا أخرى، وأخذ يعدد أصناف الأمم، وما اختصوا به من خلال وشمائل، وما تميزت به كل أمة عن غيرها[٣].

وقريب من كلام الجاحظ ما ورد في كتاب صاعد الطليطلي المتوفى عام (٤٦٢هـ) «طبقات الأمم» والذي لا يخلو عنوانه من دلالة ذات مغزى، حيث عرض لأطوار الأمم المختلفة، ومميزاتها، وعاداتها وأخلاقها، وخصائصها، وديانتها، وأحوالها السياسية والعلمية.

وقد تركز كلام صاعد على ثمان أمم من العالم القديم والوسيط، وهي: الفرس، والترك، والكلدانيون، واليونان، والقبط من أهل مصر، والهند، والصين، والعبرانيون، وقد قسمهم إلى طبقتين:

إحداهما: عنيت بالعلوم والفنون المختلفة؛ كأمم الهند والفرس واليونان وأهل مصر.

---

(١) انظر: د. حمدي ياسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص١١ ـ ١٥، ود. عبد اللطيف خليفة، ود. شعبان جاب الله رضوان: الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد ص١٥ ـ ٢٠.

(٢) انظر: د. عبد اللطيف خليفة، ود. شعبان جاب الله رضوان: الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد ص١٥ ـ ٢٠.

(٣) انظر كلام أحمد أمين عن هذه الرسالة: في ظهر الإسلام ١/ ١٥ ـ ١٩.

والأخرى: لم تعن بها معللاً ذلك بعدد من العلل، يرجع معظمها إلى الموقع الجغرافي، والمناخ وخصائص الإقليم، وطبيعة سكانه[١].

ولا شك أن في كلامه الكثير من القصور والانتقاد، نظراً لتأثره بمعارف عصره، والقدر المتاح من العلوم والمعارف حينذاك، لكن يكفي أنها محاولة متقدمة جداً للإسهام في هذا الموضوع.

وعلى يدي ابن خلدون، وفي مقدمته الذائعة الصيت، تعمق الكلام عن سمات وخصائص الأجناس والشعوب المختلفة بدرجة كبيرة عن ذي قبل، حيث عرض بشيء من التفصيل للعمران البشري، وأسباب حصوله والمجتمعات الإنسانية وأقسامها الرئيسية، ما بين البدو والحضر، وأثر الظروف التي يعيش فيها المجتمع على طراز الشخصية السائدة فيه، وأهم العوامل التي تسهم في ذلك، وهي المناخ الجغرافي، ومستوى الخصب أو الفقر في القطر، وطراز الحكم السائد، ومستوى التطور الاجتماعي الذي بلغه المجتمع[٢].

وقد تناول ابن خلدون طرفاً من الخصائص العامة للشخصية العربية في عدد من الأبواب، مطلقاً بعض الأحكام العامة التي لا تخلو من التعقب والانتقاد.

ومن هذه الأحكام[٣]: «أن العرب أبعد الناس عن سياسة الملك»، و«أن العرب أبعد الناس عن الصنائع»، و«أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من الموالي» و«أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الفساد»، و«أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة».

ولعله مما يخفف من قسوة بعض هذه الأحكام نوعاً ما، ما ذهب إليه البعض من أن مصطلح العرب عنده ينصرف إلى الأعراب الرحل ساكني البادية وأرباب الخيام، وليس الجنس العربي على سبيل العموم.

كذلك عقد ابن خلدون مقارنة بين طبيعة المناخ وحرارة الجو وبرودته في كل من مصر والسودان والمغرب، والتأثيرات التي أحدثها ذلك كله في شخصية سكان تلك الأقاليم.

---

(١) انظر: د. عبد اللطيف خليفة: الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد ص١٥ ـ ٢٠.
(٢) انظر: د. حمدي ياسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص١٢، ١٣.
(٣) انظر: ابن خلدون: المقدمة ص١٣٤ ـ ١٣٨.

فالمناطق الحارة كالسودان يغلب على أهلها الخفة، والطيش وكثرة الطرب؛ لأن حرارة الجو تعمل على فشو الهواء والبخار، والذي يقترن بدوره مع الفرح والسرور، بخلاف الجو البارد، الذي يبعث على الحزن والتمهل[١].

وبناء على ذلك فإن أهل السودان لما كانوا «ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم»[٢].

وأما أهل مصر والمغرب فنظراً لما بينهما من تفاوت واختلاف في حالة المناخ برداً وحراً، فقد تباينت شخصية سكانهما من حيث الخصائص النفسية والسلوكية، وأساليب المعيشة وطرقها، وعادات الحياة اليومية.

وفي بيان هذا الاختلاف يقول ابن خلدون: «واعتبر ذلك أيضاً بأهل مصر فإنها مثل عرض البلاد الجزيرية ـ وهي بلاد حارة نسبيّاً ـ أو قريباً منها كيف غلب الفرح عليهم، والخفة والغفلة عن العواقب، حتى إنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم، وعامة مأكلهم من أسواقهم، ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة، كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن، وكيف أفرطوا في نظر العواقب، حتى إن الرجل منهم ليدخر سنتين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق شراء قوت يومه، مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره، **وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء**، والله الخلاق العليم»[٣].

---

(١) المصدر السابق ص٨٠.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص٨٠.

(٣) المصدر السابق ص٨٠.

الفصل الثالث

أبرز خصائص الشخصية المصرية ومدى تأثيرها على ظهور المذاهب الكلامية وانتشارها

ولعل من المهم قبل أن نبدأ في استعراض أهم خصائص الشخصية المصرية، الإشارة إلى أن دراسة هذه الشخصية، وذكر أهم سماتها وخصائصها، والكلام عن أخلاق المصريين وعاداتهم، قد حظي بكمٍّ كبير من المؤلفات، التي تناولت هذا الموضوع باستفاضة وتفصيل[١].

ومن هذه المؤلفات ما يرجع إلى جذور بعيدة جداً؛ ككلام المؤرخ اليوناني هيرودوت (٤٨٤ ـ ٤٢٥ق.م) عن عادات المصريين وصفاتهم وطقوسهم وعباداتهم، وكذا ما كتبه ديودور الصقلي (توفي بعد ٢١ق.م)[٢].

---

(١) انظر: عباس محمود العقاد: سعد زغلول سيرة وتحية ص٥، مطبعة حجازي بالقاهرة، ١٩٣٦م، ود. عبد اللطيف خليفة، ود. شعبان جاب الله رضوان: الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد ص٣٩ ـ ٤١، ود. حمدي ياسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص٥٣، ٥٤.

(٢) انظر: الموسوعة الثقافية ص٤٦٧، ١٠٤٠، دار الشعب، بدون تاريخ.

وفي العصر الإسلامي تعددت المصنفات التي ألفت في فضائل مصر ومآثرها وأخبارها، مثل: «فضائل مصر» لعمر بن يوسف الكندي، و«فضائل مصر وأخبارها وخواصها» لابن زولاق، و«حسن المحاضرة» للسيوطي، و«النجوم الزاهرة» لابن تغري بردى، وغير ذلك الكثير.

وقد اشتمل عدد غير قليل من هذه الكتب على فصول مستقلة، عقدوها لبيان «أخلاق أهل مصر وطبائعهم وأمزجتهم»، وتجمع هذه الفصول ما بين العبارات المأثورة، والأشعار وأقاويل السابقين، كما تشمل الكلام عن جوانب الشكل الظاهر، والموقع الجغرافي، والطقس وأثره على الأمزجة والطبائع، ولا تخلو أحياناً من ذكر بعض العناصر الأساسية للشخصية المصرية، وإن كان غالب الكلام متلقى من الأقدمين، ولا يتماشى مع ما انتهى إليه العلم الحديث.

وتتفاوت الأوصاف والخصائص التي ذكرتها تلك الكتب ما بين الذم الشديد والمدح المبالغ فيه، والتعميم غير الدقيق، ووصم شعب بأكمله بجريرة بعض أبنائه، ومن ذلك مثلاً ما ذكره المقريزي: أن الغالب على أخلاق أهل مصر «اتباع الشهوات، والانهماك في اللذات، والاشتغال بالترهات، والتصديق بالمحالات... ولهم خبرة بالكيد والمكر»[1].

ومن الصفات الأخرى التي أشار إليها المقريزي، ونقلها عن شيخه ابن خلدون: «الإعراض عن النظر في العواقب، فلا تجدهم ـ أي: أهل مصر ـ يدخرون عندهم زاداً، كما هي عادة غيرهم من سكان البلدان، بل يتناولون أغذية كل يوم من الأسواق بكرة وعشيا.... وقال لي شيخنا الأستاذ أبو زيد عبد الرحمٰن بن خلدون رحمه الله تعالى: أهل مصر كأنما فرغوا من الحساب»[2].

وفي مطلع العصر الحديث ظهرت كتابات عدد من الباحثين الغربيين، يأتي في مقدمتها المجلد الخاص بعادات وتقاليد المصريين المحدثين من كتاب وصف مصر لعلماء الحملة الفرنسية، ودراسة المستشرق وليم لين «المصريون

(١) المقريزي: الخطط ١/٤٩.
(٢) المصدر السابق ١/٥٠.

المحدثون وعاداتهم»(١)، ودراسة جون بوركهارت «العادات والتقاليد المصرية»(٢).

وهناك الكثير من الباحثين المصريين الذين اتجهوا للكتابة في هذا الموضوع ـ ولا سيما بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧م ـ مع اختلاف مناهجهم ومناحي اهتمامهم، والمنطلق الفكري الذي يصدرون عنه.

وقد ظهرت أعمال عديدة ومتنوعة، مثل «شخصية مصر» للدكتور جمال حمدان، و«تكوين مصر» لشفيق غربال، و«أصول المسألة المصرية» لصبحي وحيدة، و«مصر ورسالتها» للدكتور حسين مؤنس، و«شخصية مصر» للدكتورة نعمات أحمد فؤاد، وغير ذلك الكثير(٣).

ومقصدنا من هذا الاستعراض السريع هو التنبيه على مبلغ الصعوبة التي يواجهها الباحث، حينما يحاول أن يحصر خصائص وسمات شخصية عريقة وخصبة ومتنوعة؛ كالشخصية المصرية، لا سيما وأن الدارسين لهذا الموضوع قد ذكروا عدداً غير قليل من السمات، وعرضوا لما بقي منها على حاله، وما أصابه التغير أو التطور.

وسوف نقتصر هنا على ما يمكن أن يكون له ارتباط مباشر بأسباب ظهور الاتجاهات والمذاهب الكلامية والفكرية التي نشأت بمصر، مع التأكيد على ما سبق ذكره، من أن ظهور أو انتشار مذهب معين ببلد ما يخضع للعديد من العوامل، ولا يتوقف على عامل بعينه، ومن ضمن هذه العوامل طبيعة الشخصية التي تسود ذلك البلد.

---

(١) انظر: إدوارد وليم لين: المصريون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم، ترجمة: عدلي طاهر الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٨م.

(٢) انظر: جون لويس بوركهارت: العادات والتقاليد المصرية، دراسة وترجمة: د. إبراهيم أحمد شعلان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.

(٣) وانظر: نماذج لأشهر هذه الأعمال عند د. جمال حمدان: شخصية مصر ١٣/١، ود. أحمد زايد: المصري المعاصر ص١٢ ـ ٢١، ود. عبد اللطيف خليفة ود. شعبان جاب الله رضوان: الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد ص٣٨ ـ ٥٩ ود. حمدي ياسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص٧٧، ٧٨.

أولاً: التدين:

وهذه السِّمة في أصلها من الخصائص الثابتة والمركوزة في النفس البشرية، لا فرق في ذلك بين أمة وأخرى، ومن أبرز خصائص الإنسان أنه مخلوق متدين، وتدينه هذا نزعة فطرية لا يمكن تصور إنسان بدونها، وقد أجمع علماء الأديان على أن تلك النزعة أصيلة لدى البشر أجمعين، وأن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى أشدّها همجية وبدائية.

ويشهد الاستقراء أنه وجدت في التاريخ مدنٌ بلا مصانع أو معامل أو مدارس، ومن غير علوم وفنون وفلسفات، لكن لم توجد في تاريخ الإنسانية الطويل مدينة بلا معابد، ولم توجد جماعة إنسانية بغير ديانة؛ لأن الدين ظاهرة إنسانية عامة وشاملة، وحيثما يوجد الناس يسكن الدين[1]، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤].

ومن غير المتصوَّر خلو نفس سوية من التدين، إلا إذا حدث لها انحراف في طبيعتها بفعل خارجي، ومن هنا يتعاظم دور الأسرة والمجتمع والظروف المحيطة ليزيد نزعة التدين ثباتاً ورسوخاً، أو ليجرفها في طريق الكفر والإلحاد.

ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]، وقول النبي ﷺ: «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه، أو ينصِّرانه، أو يمجِّسانه، كما تنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟**»[2].

وإذا كان التدين خصيصةً عامة بالنسبة للبشر جميعاً، فإن مصر وشعبها قد اشتهروا بالتدين الشديد منذ أقدم العصور، وعبر المراحل التاريخية المختلفة،

(١) انظر: د. محمد عبد الله دراز: الدين، ص٧٥، ٧٦، ود. محمد عبد الله الشرقاوي: بحوث في مقارنة الأديان ص١٥، وعمر عبيد حسنة: تقديم كتاب في فقه التدين فهماً وتنزيلاً ص٩، وأبو الوفاء درويش: من رسائل إلى صديق ص٥٨، وأحمد قوشتي: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية ص٢٣٣.

(٢) رواه البخاري (١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٨٥، ٤٧٧٥، ٦٥٩٩)، ومسلم (٢٦٥٨).

حتى إن مؤرخاً مثل هيرودوت ذهب إلى أن المصريين «أكثر شعوب العالم تديناً»[(١)].

ولعل من الضروري أن ننبه إلى أننا نقصد بالتدين هنا مفهومه العام والذي يصدق على أي دين، سواء أكان مصدره وحياً إلٰهيّاً، أنزله الله على أنبيائه ورسله، وتضمنته كتب إلٰهية، أو كان مجرد فكر إنساني وتصوُّرات بشرية، مشوبة بالخرافات والأوهام، ومملوءة بمظاهر الشرك والوثنية.

لكن نصيب مصر ـ بحمد الله ـ من الأديان السماوية، ورسل الله الصادقين، وعباده الصالحين، غني ووفير، حيث دخلها من الأنبياء: إبراهيم، ويعقوب، ويوسف، والأسباط، وموسى، وهارون، وعيسى عليهم جميعاً السلام.

ومن أهل مصر: هاجر ﵍، وامرأة فرعون التي ضربها الله مثلاً للذين آمنوا، ومؤمن آل فرعون الذي قص الله علينا خبره في سورة غافر، ومارية القبطية زوج النبي ﷺ، وأم ولده إبراهيم وغير هؤلاء الكثير[(٢)].

وقد انطبعت خصيصة التدين بوضوح على شخصية المصريين في تقاليدهم وعاداتهم وسلوكهم، مما يصح معه أن نقول: إن الأمة المصرية من الأمم التي «توارثت العقائد والمأثورات جيلاً بعد جيل، وأصبح لها من بعض تلك العقائد تراثٌ تصونه فوق صيانة المصلحة، وتغار عليه أشد من غيرتها على المال والثروة، ثم هي أمة ذات أرزاق مطردة، ومعيشة مستقلة، لا يعنيها صلاح الحاكم، كما يعنيها صلاح الأرض والسماء والعوارض والأجواء، فإذا دعاها الحاكم إلى حرب لا تعنيها فذلك شأنه وليس بشأنها، وتلك خسارته وليست بخسارتها، أما إذا أصيبت في عقائدها وموروثاتها، أو ظهر لها الجور على أرزاقها ومرافقها، فهناك يستعصي قيادها كأشد ما يستعصي قياد أمة، وهناك تصمد للحرب كما يصمد لها المقاتل المجبول عليها»[(٣)].

---

(١) انظر: د. حسين فوزي النجار: لطفي السيد والشخصية المصرية ص٣٤.

(٢) انظر: السيوطي: حسن المحاضرة ١/٥٧، والمقريزي: الخطط ١/٢٧، ود. أحمد عبد الحميد يوسف: مصر في القرآن والسُّنَّة ص٩ ـ ١٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م.

(٣) عباس محمود العقاد: سعد زغلول سيرة وتحية ص١٩، وانظر أيضاً: د. نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر ص٢٨، ٢٩.

وتتجلى آثار نزعة التدين في كافة مناحي حياة المصريين، كما أن شواهدها قد ظهرت في صور شتى، منها الصحيح ومنها الفاسد، ففي القديم يندر أن نجد شيئاً من معالم الحضارة الفرعونية إلا وهو متأثر بالدين، ودائر في فلكه، مما دعا البعض إلى وصف مصر بأنها بلد العقيدة الدينية، نشأة ورعاية، حيث تغلغلت روح التدين في أعماق هذه الأمة منذ القدم[١].

وأرقى ما وصل إليه المصريون من فنون العمارة وإبداعها؛ كبناء المقابر الضخمة، والأهرام الشاهقة، والمعابد وما فيها من تصوير ونحت، كانت تدور جميعاً حول عقيدة البعث والخلود، طبقاً لتصورهم وحدود إدراكهم، وعملية التحنيط كانت بمثابة حرز من عوادي البلى، وحفاظاً على الجسد كي يكون مهيأ للبعث والجزاء، والأناشيد والكتابات المنقوشة على جدران المعابد والأهرامات قد وضعت جميعاً لأغراض دينية[٢].

ثم مع ظهور الأديان التوحيدية الثلاثة الكبرى، كانت مصر دائماً طرفاً فاعلاً ومؤثراً في مسيرتها، ومن اللافت للنظر أن مواطن هذه الأديان في فلسطين وسيناء والحجاز «ترسم فيما بينها مثلثاً أو سهماً، رأسه يَمْثُلُ مماساً لمصر في سيناء، فقد انصبت هذه الرسالات جميعاً في مصر على التوالي وإن كانت كل فرشة منها تطغى وتغطي على سابقتها، حتى سادت أخراها في النهاية، وإلى هذا فإن مصر لعبت في مراحل الدعوة إلى ثلاثتها دوراً أو آخر، فكانت لموسى قاعدة ومنطلقاً، ولعيسى ملجأ وملاذاً، بينما كانت مع النبي محمد هدية ومودة»[٣].

ويجدر بنا أن نشير إلى أن بعض الدارسين قد غلا في تقدير الشواهد المذكورة آنفاً في الدلالة على تدين المصريين القدماء، فاستنبط منها: أنهم أول من توصل إلى عقيدة التوحيد بين أهل الأرض جميعاً، وأنهم سبقوا غيرهم في هذا الأمر بقرون طويلة[٤].

---

(١) انظر: د. زكي نجيب محمود: قصة عقل ص٢٥٨، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

(٢) انظر: د. حسين فوزي النجار: لطفي السيد والشخصية المصرية ص٣٥، ٣٦، ود. جمال حمدان: شخصية مصر ٤/ ٥٢٤.

(٣) د. جمال حمدان: شخصية مصر ص٢٤٣.

(٤) وانظر من نماذج الكتابات التي روجت لتلك الفكرة: كتاب «قدماء المصريين أول الموحدين» للدكتور نديم السيار، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

ولا يخفى معارضة هذا الرأي لمقتضى الأدلة الشرعية المصرحة بأن التوحيد هو الأصل في البشرية، وأن الله فطر آدم وذريته على الدين الحق، وأما الشرك فهو لاحق على البشرية في مرحلة تاريخية تالية، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقول النبي ﷺ فيما يحكي عن ربه ﷻ: «**إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرَّمَتْ عليهم ما أَحللتُ لهم، وأمرتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً**»[١].

لكن الكلام السابق لا ينفي أن مصر بيئة مهيأة للدين تلقائياً، وأنها بطبيعتها تربة صالحة للتدين، وأن ذلك من أقدم خصائص المصري القديم بغض النظر عن السبب في ذلك، وهل هو راجع كما يقول البعض إلى طبيعة الحضارة الزراعية، التي تتوكل على الرب الخالق في نزول المطر وفيضان النهر، وإنبات الزرع، أو راجع لأسباب أخرى[٢].

وتفسر لنا سمة التدين سهولة انتقال المصريين من المسيحية إلى الإسلام ومن اللغة القبطية إلى العربية، برضا واختيار كاملين، وعدم إبداء أية مقاومة أو قتال ضد الفاتحين المسلمين، بل رحبوا بهم، ووقفوا إلى جانبهم أمام عسف الرومان وظلمهم.

ويزداد الأمر وضوحاً إذا قارنا هذا القبول الطوعي بالإسلام ديناً وبالعربية لغة، بموقفهم الصلب والمقاوم لغزوات الهكسوس والفرس والإغريق والرومان، واحتفاظهم بدينهم ولغتهم، رغم كل ما قاسوه من طول فترة الاحتلال، وشدة الطغيان.

وعبر الحقبة الإسلامية الزاهرة في مصر، نجد أنها لم تقاوم الحاكم الوافد عليها من الخارج، طالما كان مسلماً، ومن ثم لم تجد غضاضة على نفسها في قبول حكم الطولونيين، والإخشيديين، والأيوبيين، والمماليك، والعثمانيين، بينما قاومت التتار، والصليبيين، ثم الفرنسيين بقيادة نابليون، والإنجليز من بعدهم

(١) رواه مسلم (٢٨٦٥)، وأحمد في المسند (١٧٠٣٠).
(٢) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ٤/ ٥٢٤، ٥٣٠.

مقاومة شديدة وباسلة[١].

أما أثر هذه الخصيصة على انتشار المذاهب الفكرية المختلفة، فلا شك أن الشعب المتدين دائماً ما يكون مشبوب العاطفة، ومرهف الحس وسريع التأثر، مما يجعله تربة خصبة لنشر الأفكار الوافدة، والمذاهب الجديدة.

وربما كان ذلك من أسباب حرص جل المذاهب والاتجاهات الكلامية والفكرية المختلفة على نشر دعوتها بين أبناء الشعب المصري، لا سيما ما كان منها معتمداً على جانب العاطفة والذوق، والتعلق بالأشخاص، أكثر من اعتماده على العقل والنظر، مثل التشيع والتصوف.

ومن المعروف تاريخياً أن الدولة الفاطمية الشيعية الإسماعيلية ما فتئت طوال قرون عديدة تحاول تأسيس دعوة ودولة لها بمصر، والتي كانت تلوح للفاطميين وكأنها درة خضراء، نظراً لموقعها الجغرافي الفريد، وقربها من مراكز الأمصار الإسلامية، ووفرة خيراتها وثرواتها العظيمة، وقد تعددت المحاولات العسكرية في هذا الصدد، كما سبقها دعاية واسعة النطاق لاستمالة الشعب المصري بشتى الوسائل للمذهب الشيعي عن طريق الدعاة السريين وغيرهم[٢].

وفي نهاية المطاف وبعد جهد حثيث ومنظم، نجح الفاطميون في مسعاهم هذا، وأقاموا دولة شيعية استمرت عدة مئات من السنين، قبل أن يفلح صلاح الدين الأيوبي في القضاء عليها، واجتثاثها من جذورها.

أما علاقة مصر بالتصوف فترجع إلى جذور قديمة جداً[٣]، منذ أن غرس بذوره الأولى ذو النون المصري المتوفى (٢٤٥هـ)، والذي يعتبره البعض[٤] أول من تكلم من الصوفية في علوم المقامات والأحوال، وقيل: إن جميع الشيوخ قد أخذوا عنه واعتمدوا عليه، وقد شاركه في نشر التصوف بمصر في هذا القرن

(١) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول ص٢٠.

(٢) انظر: د. خضر أحمد عطا الله: الحياة الفكرية في مصر في العصر الفاطمي ص٣٧، دار الفكر العربي، ١٩٨٩م.

(٣) انظر: أحمد قوشتي: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية ص٧٢، ٧٣.

(٤) انظر: ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص٢٠١، والذهبي سير أعلام النبلاء ١١/ ٥٣٤.

see: Macdonald: development of muslim theology p. 266.

الهجري صوفيان آخران، وهما: أبو بكر الزقاق المصري، وأبو الحسن بن بنان الحمال المتوفى (٣١٦هـ)[١].

وهناك بعض الدارسين الذين يعودون بظهور التصوف بمصر إلى ما قبل ذي النون، اعتماداً على ما ذكره الكندي في كتاب «الولاة والقضاة» من أنه قد «ظهرت بالإسكندرية طائفة يسمون بالصوفية، يأمرون بالمعروف فيما زعموا، ويعارضون السلطان في أمره»[٢]، وكان ذلك في نهاية القرن الثاني للهجرة.

وأياً ما كان الأمر في بدء نشأة التصوف في مصر، وهل كان في نهاية القرن الثاني الهجري، أو في القرن الثالث، فالمهمُّ هو أن التصوف بدأ يرسخ أقدامه في البيئة المصرية، ووجد إقبالاً كبيراً جداً من المصريين[٣].

وخلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، استمرت حركة التصوف بمصر، وظهر كثير من الشخصيات الصوفية؛ كأبي علي الروذباري المتوفى (٣٢٢هـ)، وأبي الخير الأقطع التيناتي المتوفى (٣٤٣هـ)، وأبي الحسن الدينوري المتوفى (٣٣١هـ) وغيرهم الكثير.

وفي القرن السادس الهجري انتقل التصوف نقلة كبيرة حيث بدأ يأخذ طابعاً آخر منظماً[٤] مع إنشاء صلاح الدين الأيوبي لأول الخانقوات عام (٥٦٩هـ)، وشهدت مصر في هذا القرن والذي يليه نشأة العديد من الطرق الصوفية والكثير من الخانقاوات التي صارت مراكز لشيوخ الصوفية ومريديهم[٥].

ونظراً لهذا الانتشار الكبير للتصوف في مصر ولا سيما بعد مرحلة نشأة

---

(١) انظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام ١/١٦٨، ١٦٩، ود. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري ص٦١، ٦٢.

(٢) الكندي: كتاب الولاة والقضاة ص١٦٢، وانظر: د. عبد اللطيف حمزة: الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول ص٢٦.

(٣) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول ص٢٧.

(٤) see: Macdonald: Development of muslim theology p. 266.

(٥) وللكلام عن خانقاوت الصوفية، وتاريخها، ووظائفها في العصرين الأيوبي والمملوكي، انظر: د. عاصم محمد رزق: خانقاوات الصوفية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي، مكتبة مدبولي، ١٩٩٧م.

الطرق، فقد مال بعض الدارسين إلى أن «الطرق الصوفية لم تؤسس إلا في مصر، سواء ولد أصحابها بها، أم دخلوها للاستقرار والعيش المادي والأدبي، حتى إن الطرق التي ولدت خارج مصر ترعرعت بها، وتكيفت بجوِّها العقدي، حتى غدت بها خلقاً جديداً»[(١)].

ومع أن هذا الرأي قد لا يُسلَّم به على إطلاقه، لكن الواقع يشهد أن مصر كانت الموطن الذي رحل إليه جم غفير من أئمة الصوفية الكبار، وأقاموا به بقية حياتهم، ووجدت دعوتهم رواجاً شديداً بين المصريين.

وقد عُنِي من صنفوا في فضائل مصر وأخبارها بذكر من نزل بها أو نشأ فيها من أئمة الزهاد والصوفية المشهورين[(٢)]، ووصل عددهم عند السيوطي في كتابه «حسن المحاضرة» إلى قريب من واحد وتسعين نفساً[(٣)].

ويمكننا هنا أن نمثل بعدد غير قليل من الشخصيات الصوفية الشهيرة التي وفدت إلى مصر، واستقرت بها، ونشرت دعوتها بين أبنائها، ولعل من أبرزهم: السيد أحمد البدوي الذي جاء من المغرب واستقر في طنطا في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، وأبو الحسن الشاذلي الذي جاء من المغرب في النصف الأول من القرن الثامن الهجري، وأسس طريقته المعروفة، والشيخ الواسطي الذي جاء من الشرق يحمل الطريقة الرفاعية وأشاعها في مصر، وأبو الحجاج الأقصري الذي جاء إلى صعيد مصر من بغداد في أواخر القرن السادس الهجري، وغير هؤلاء الكثير[(٤)].

وثمة حكايات متعددة رويت عن نفر من هؤلاء الصوفية، تدل على أن قصدهم مصر دون غيرها لم يكن مصادفة، وإنما عن اختيار مقصود، وقد نقل

---

(١) د. نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر ص٩٠٣.

(٢) انظر: عمر بن يوسف الكندي: فضائل مصر ص٤٢، تحقيق: د. إبراهيم العدوي وعلي محمد عمر، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، وابن زولاق: فضائل مصر وأخبارها وخواصها ص٤١، ٤٢، تحقيق: د. علي محمد عمر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩م.

(٣) انظر: السيوطي: حسن المحاضرة ١/ ٤٤٢ ـ ٤٥٩.

(٤) انظر: د. حسن الشافعي: فصول في التصوف ص١٤٠.

عن الشاذلي والبدوي أنهما ألهموا إلهاماً، أو نودوا في منامهم بالرحيل إلى مصر[(١)].

وقد نقلت رواية عن الشاذلي يحكي فيها سبب مجيئه إلى مصر، والمنام الذي رآه، ولا يعنينا هنا مدى صحة هذه الرواية، وإنما يهمنا ما فيها من دلالة على أن المجيء لمصر كان أمراً مقصوداً، حيث يقول الشاذلي: «رأيت النبي ﷺ في المنام، فقال لي: يا علي، انتقل إلى الديار المصرية، ترى فيها أربعين صديقاً، وكان في زمن الصيف وشدة الحر، فقلت: يا سيدي يا رسول الله الحرُّ شديد، فقال لي: إن الغمام يظلك، فقلت: أخاف العطش، فقال لي: إن السماء تمطركم في كل يوم أمامكم، فقال: فأمر أصحابه بالحركة، وسافر متوجهاً للديار المصرية»[(٢)].

ولا شك أن هناك نوعاً من الجاذبية التي كانت تشع من مصر وجعلت منها «مركزاً لأهم الطرق وأكثرها شيوعاً في العالم الإسلامي، إلا ما كان منها ذا طابع محلي، وقد بقيت لها هذه المكانة وإن نافستها الأستانة في المرحلة اللاحقة رغم تراجع أهميتها السياسية، ولعل من أسباب هذه المكانة ما تحقق في أواخر الفترة الثالثة من تزاوج ـ استمر يتزايد ـ بين التصوف والتقاليد الأزهرية، بين علماء القاهرة، بالرغم من وجود قلة منهم كانت تنكره، أو ترفض ما يغشاه من بدع»[(٣)].

وقد قُدِّر للتصوف في العصرين المملوكي والعثماني أن ينتشر انتشاراً هائلاً، وأن يمتد تأثيره إلى شتى مناحي الحياة، وفي مقدمتها الجانب السياسي، وتختلف التفسيرات التي حاولت تعليل ذلك الانتشار ما بين إرجاعه إلى الاستبداد السياسي، أو التفاوت الاجتماعي والطبقي الشاسع، أو تشجيع السلاطين والخلفاء المماليك والعثمانيين للتصوف، والعلاقة الوثيقة التي أقاموها مع شيوخه[(٤)].

---

(١) انظر: عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى ١/ ١٨٤.

(٢) د. نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر ص٩٠.

(٣) د. حسن الشافعي: فصول في التصوف ص١٤٠.

(٤) وانظر في الكلام عن أحوال التصوف في العصرين المملوكي والعثماني: د. أحمد صبحي منصور: العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف، الهيئة المصرية العامة =

ولعل بوسعنا أن نشير إلى عاملين كان لهما أبرز الأثر في إقبال المصريين الشديد على التصوف، مما أدى إلى رواجه وانتشاره منذ العصر الأيوبي، ثم في العصرين المملوكي والعثماني[١]:

العامل الأول: أن كثيراً من المصريين، ولا سيما العوام منهم، وجدوا أنفسهم بعد انقراض الدولة الفاطمية، وقد حُرموا مما يغذِّي عاطفتهم الدينية، فاتجهوا إلى التصوف ـ بتشجيع من الدولة الأيوبية، وليشغلوا الفراغ النفسي الذي تركه الدعاة الإسماعيليون ـ وأحلوه في نفوسهم وحياتهم محل ما كانوا يسمعونه من دعاة الإسماعيلية، وذلك للتقارب الظاهري بين آراء الفريقين في الوصول إلى الله، إما عن طريق العقل والإمام المعصوم، وإما عن طريق الكشف والذوق والرياضة النفسية.

العامل الثاني: أن طبيعة الحياة المصرية في هذه العصور كانت تدعو كثيراً من الناس إلى شيء من الاستسلام للمقادير والزهد في الدنيا، نتيجة الحروب الصليبية، والفتن الداخلية، والصراعات المتوالية على الحكم، والتي جعلت المصريين يتطلعون إلى لون من الحياة الروحية، عسى أن يخفف عنهم بعض آلامهم، وإذا كان العوام قد اعتادوا اللجوء لأئمة الشيعة الإسماعيلية كي يستغيثوا بهم أيام الفاطميين، فقد استعاضوا عن ذلك باللجوء إلى مشايخ الطرق، والأولياء المزعومين، ممن يغررون بالجهال، ويملؤون عقولهم بالخرافات والأساطير.

وأما في العصر الحديث، فقد استمرت الطرق الصوفية في التكاثر والانتشار نظراً لتفرع عشرات الطرق من الطريقة الأم، وتحولت في كثير من الأحيان إلى مصدر لكسب المال، وجمعه من الأتباع المغرر بهم، وحدثت منازعات وخصومات على خلافة تلك الطرق، مما عمل على ظهور لوائح وقوانين لتنظيم أحوال تلك الطرق، ووضعها تحت إشراف ما يعرف بمشيخة الطرق الصوفية.

ولا يستطيع أحد أن يغفل ما كان لهذه الطرق ولمشايخها من تأثير واضح

= للكتاب، ٢٠٠٠م، ود. توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان العصر العثماني الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م.

(١) انظر: د. أحمد سيد محمد: الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي ص٢٤٠.

في الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بمصر، ومحاولة استغلال القوى السياسية والأطراف المختلفة لها سواء قبل ثورة يوليه ١٩٥٢م أو بعدها، كما كان لها تأثيرات هائلة على عقائد الناس وسلوكياتهم، ولعله ليس من قبيل المبالغة أن نقول: إن جل القرى بمصر ـ سواء في الوجه البحري أو في صعيد مصر ـ ظلت حتى مطلع القرن العشرين، وربما حتى وقت قريب واقعة تحت تأثير التصوف والصوفية[(١)].

ومما تجدر الإشارة إليه أن عدد المساجد والمشاهد والأضرحة المبنية على قبور هؤلاء، والموالد المقامة احتفاء بهم، قد بلغ أرقاماً ضخمة جداً[(٢)]، على الرغم مما ينطوي عليه ذلك كله من مصادمة صريحة لأدلة الشرع التي نهت عن هذه الأفعال، ولا سيما اتخاذ القبور مساجد، والذي تواتر نهي النبي ﷺ عن فعله، ولعن من يقومون به، كما في قوله ﷺ: **«لعن الله اليهود والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد»**[(٣)].

والذي يعنينا مما سبق كله هو أن التصوف قد لقي في مصر قبولاً وانتشاراً كبيرين، وكان للبيئة وللشخصية المصرية أثر واضح في إرساء قواعده وبلورتها، حيث نهج له ذو النون المصري نهجاً جديداً، وصيره مذهباً، بما استحدث فيه من تحليل وتعليل وتأويل وتصنيف للأحوال والمقامات، وما نزع إليه من منازع روحية ومعارف ذوقية.

وينبغي ألا ننسى ما حُكِي عن ذي النون أنه كان ملازماً لبربيا أخميم، والتي كانت بيتاً من بيوت الحكمة عند المصريين القدماء، وسواء صحَّ هذا الأمر أم لم يصح فإن الوراثات المصرية قد لعبت دورها في حياة ذي النون وفي

---

(١) انظر: د. زكريا بيومي: الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة في مصر المعاصرة ص٣١ ـ ٧١، وأحمد قوشتي: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية بمصر في العصر الحديث ص٧٣.

(٢) انظر في بيان ذلك تفصيلاً: كتب د. سعاد ماهر: مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٩٧١م، وعلي بن نجيب الزهراني: الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما في حياة الأمة ١/ ٢٩٥ ـ ٣٣١.

(٣) رواه البخاري (٤٢٥، ١٢٦٥، ١٣٢٤)، ومسلم (٥٢٩، ٥٣٠).

أسلوب تفكيره[(١)]، كما ظل التأثير المصري واضحاً على التصوف في مرحلة تأسيس الطرق الصوفية، فجلٌّ هذه الطرق لم يؤسَّس إلا في مصر، وحتى الطرق التي ولدت خارج مصر، فلا شك أنها تأثرت بالجو المصري، ونضرب مثلاً لذلك بالطريقة الرفاعية التي نشأت بالعراق، «ولكنها عرفت في مصر، وعلى نحو يختلف عما عرفت عليه في العراق، وهذا يسلمنا إلى طابع مصر الذي تجلى في التصوف كغيره من ألوان التفكير والتعبير، وهو حب الوضوح، والاستقامة، والبساطة، والتعاليم الواضحة»[(٢)].

ثانياً: الوسطية:

وتُعدُّ سمة الوسطية من أبرز سمات الشخصية المصرية، وأكثرها وضوحاً، فمصر أمة وسط، وطابعها الشعبي يتسم بالتوازن والاعتدال، والوسط الذي نعنيه هنا هو الذي يجمع بين الخصال المختلفة في تركيب جديد ليعطي معنى الاعتدال والتوازن، ونبذ الغلو والمبالغة، ومن سمة الاعتدال هذه تنبعث سمات عدة، مثل: السماحة، والبساطة، والسهولة، والبعد عن التعصب[(٣)].

وقد تجلت مظاهر الوسطية في شتى جوانب الوجود المصري تقريباً، ويدخل في ذلك: الأرض، والناس، والحضارة، والقوة والعطاء، فمصر من حيث الموقع تحتل مكاناً وسطاً بين خطوط الطول والعرض، وبين الأماكن الطبيعية وأقاليم الإنتاج، وبين القارات والمحيطات، وحتى بين الأجناس والسلالات، والحضارات والثقافات[(٤)].

ومناخ مصر هو الآخر يتسم بالتوسط والاعتدال، فليس شديد الحر ولا شديد البرد، وقد وصفه المقريزي ـ بحسب المعارف الشائعة في عصره ـ فقال: «مصر متوسطة الدنيا، قد سلمت من حرّ الإقليم الأوّل والثاني، ومن برد الإقليم السادس والسابع، ووقعت في الإقليم الثالث، فطاب هواها، وضعف حرّها،

(١) انظر: د. نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر ص٨٩ ـ ٩٢، ود. أحمد سيد محمد: الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي ص٢٣٥.
(٢) د. نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر ص٩٠.
(٣) انظر: د. حمدي محمد حسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص١٠٧.
(٤) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ٤/ ٤٨١، ٤٨٢.

وخف بردها، وسلم أهلها من مشاتي الأهواز، ومصايف عمان، وصواعق تهامة، ودماميل الجزيرة، وجرب اليمن، وطواعين الشأم، وبرسام العراق، وعقارب عسكر مكرم، وطحال البحرين، وحمى خيبر، وأمنوا من غارات الترك، وجيوش الروم، وهجوم العرب، ومكايد الديلم، وسرايا القرامطة، ونزف الأنهار، وقحط الأمطار»[(١)].

وتنطبق سمة الوسطية أيضاً على محاصيل مصر وإنتاجها الزراعية، فمناخها لا يضع حداً حرارياً معيناً لفصل الإنبات، بل العام كله فصل إنبات بلا فصل موات، كما تنطبق سمة الوسطية على أجناس مصر وسكانها، ثم إنها تصدق وهو الأهم على أخلاق أهلها، وسماتهم وطبائعهم ونفسياتهم، حيث تشيع صفات مثل: البساطة، والتعاون، والصفاء، وروح الفكاهة والنكتة، والصبر والتدين، والقناعة والطاعة، وغير ذلك الكثير[(٢)].

وقد غرس مناخ مصر المعتدل والمنتظم في أعماق الشخصية المصرية هدوء الطبع واستقرار النفس، وجنبها الانفعالات والتقلبات التي تتسبب فيها حدة الطبع، وانحراف المزاج[(٣)].

وكل ذلك يؤكد على سمة الوسطية في الشخصية المصرية، وأنه بدون «فكرة التوسط المحورية هذه، لن نفهم روح مصر أو شخصيتها، بل يمكن القول: إن هذا التوسط هو روح مصر نفسها»[(٤)].

أما آثار سمة الوسطية على المذاهب والاتجاهات الكلامية التي نشأت بمصر، فلعل من أهمها أنها كانت من بين العوامل التي صرفت المصريين عن اعتناق المذاهب المسرفة في الغلو، أياً كانت مجالات هذا الغلو أو مظاهره.

ويصدق هذا الحكم على المعتزلة، الذين لم ترق نزعتهم العقلية المتطرفة وطبيعتهم الحادة، وأسلوبهم الغليظ في التعامل مع الخصوم لعموم المصريين، ومن ثم لم يجد الاعتزال بيئة أو تربة مواتية له في مصر.

---

(١) المقريزي: الخطط ١/ ٤٠.

(٢) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ٤/ ٤٨٧ ـ ٤٩١.

(٣) انظر: د. أحمد سيد محمد: الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي ص٢١.

(٤) د. جمال حمدان: شخصية مصر ٤/ ٤٨٢.

وإذا حاولنا تتبع انتشار الاتجاه الاعتزالي بمصر، فبوسعنا أن نقول: إن مذهب المعتزلة لم يلق رواجاً كبيراً، وبقي اعتناقه مقصوراً على فئة قليلة لا تكاد تجرؤ على المجاهرة بمذهبها، وهذا كله إذا ما استثنينا الفترة التي تبنَّى فيها الخلفاء العباسيون مذهب المعتزلة، وحاولوا فرضه بالقوة.

وقد تأثرت مصر بالمذاهب الكلامية التي سادت في دار الخلافة وظهر بعض المتكلمين القائلين بالقدر ونفي الصفات في فترة متقدمة، ومنهم: غيلان أبو مروان رئيس الغيلانية، وكان قبطياً، ولم يتكلم أحد قبله في القدر[١]، كما ظهر في ولاية علي بن سليمان العباسي الذي كان والياً على مصر عام ١٦٩هـ جماعة من المتكلمين القائلين بالقدر، بل إن هذا الوالي نفسه قد اتُّهم بتلك التهمة؛ لأنه استخلص من السجن رجلين متهمين بالقدر، فعاب عليه الناس حينئذ ذلك الفعل[٢].

وحينما اتخذت الدولة العباسية في زمان المأمون من الاعتزال مذهباً رسمياً سعت في حمل جميع رعايا دولتها على اعتناق ذلك المذهب، وموافقة آرائه، ولا سيما في مسألة خلق القرآن، والتي أظهر المأمون تبنيه لها في عام ٢١٢هـ[٣].

وبعد عدة سنوات وفي عام ٢١٨هـ بدأ المأمون ـ بحثٍّ وتزيين من أئمة المعتزلة، وعلى رأسهم أحمد بن أبي دؤاد ـ في إرسال الكتب والرسائل إلى عماله في البلدان المختلفة، لامتحان الناس في القول بذلك، ومعاقبة من أبى أن يقر بأن القرآن مخلوق[٤].

وقد كان لمصر نصيب وافر من تلك المحنة، حيث ورد كتاب المأمون إلى عامله على مصر بأن يؤخذ الناس بالمحنة، ثم ازداد الحال سوءاً في خلافة الواثق، والذي بعث سنة ٢٢٧هـ إلى محمد بن أبي الليث القاضي، فأمر بامتحان الناس أجمع، فلم يبق أحد من فقيه، ولا محدث، ولا مؤذن ولا معلم حتى

---

(١) انظر: عمر بن يوسف الكندي: فضائل مصر ص٤٢، وابن النديم: الفهرست ص١٧١.
(٢) انظر: الكندي: الولاة وكتاب القضاة ص١٣١، ود. صفي علي محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٦٢٣.
(٣) انظر: الطبري: تاريخ الطبري ٥/ ١٧٨، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٢٨١.
(٤) انظر: الطبري: تاريخ الطبري ٥/ ١٨٦ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٢٨٣.

أخذ بالمحنة، فهرب كثير من الناس، وملئت السجون بمن أنكروا المحنة[١].

وأمر ابن أبي الليث أن يكتب على المساجد بفسطاط مصر: لا إلٰه إلا الله رب القرآن المخلوق، فكتب ذلك، ومنع الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي من الجلوس في المسجد، وأمرهم ألا يقربوه، وكان ممن عذب في المحنة محمد بن عبد الله بن الحكم، الذي طيف به ينادي بخلق القرآن، ومن الشخصيات الأخرى الصوفي المعروف ذو النون المصري الذي هرب، ثم لما رجع وعذب أقر بخلق القرآن[٢]، واستمرت المحنة حتى ورد كتاب المتوكل عام ٢٣٤هـ يأمر بترك الجدال في القرآن[٣].

وهكذا فإن فترة التمكين لم تطل بالمعتزلة، إذ قلب لهم خلفاء بني العباس ـ منذ عصر المتوكل ـ ظهر المجن، وكفوا عن إسباغ الحماية عليهم وإطلاق أيديهم في البلاد والعباد، بل إن الأمر تطور إلى ما هو أكثر من ذلك، حيث بدؤوا بإيقاع الأذى ببعض قادتهم ورؤسائهم.

وقد امتد هذا الأذى إلى جل أمصار العالم الإسلامي، ففي العراق غضب المتوكل على أحمد بن أبي دؤاد رأس الاعتزال في العراق، وصادر ماله ومال ابنه محمد، وكما يقول الذهبي: فقد «غضب المتوكل على أحمد بن أبي دؤاد، وصادره وسجن أصحابه، وحمل ستة عشر ألف ألف درهم، وافتقر هو وآله، وولى يحيى بن أكثم القضاء، وأطلق من تبقى في الاعتقال ممن امتنع من القول بخلق القرآن»[٤].

وفي مصر ـ وهي موضع دراستنا ـ جاء كتاب المتوكل بعقاب رئيس الاعتزال في مصر، وهو محمد بن أبي الليث، ويصف الذهبي ما جرى له فيقول: «وبعث المتوكل إلى نائبه بمصر، فحلق لحية قاضي القضاة محمد بن أبي الليث، وضربه، وطوف به على حمار في رمضان وسجن، وكان ظلوماً جهمياً،

---

(١) انظر: الكندي: الولاة وكتاب القضاة ص٤٥١، والذهبي: سير أعلام النبلاء ١١/ ٥٣٤، ١٢/ ٥٥، ود. صفي علي محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٦٢٤.

(٢) انظر: الكندي: الولاة وكتاب القضاة ص٤٥٢، وأحمد أمين: ظهر الإسلام ١/ ١٦٧، ود. صفي علي محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٦٢٥.

(٣) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٤.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٦، وانظر: الطبري: تاريخ الطبري ٥/ ٣١٤.

ثم ولي القضاء الحارث بن مسكين، فكان يضربه كل حين عشرين سوطاً، ليؤدي ما وجب عليه، فإنا لله»[١].

وبعد هذه المرحلة التي عاشها الاعتزال في مصر بين مد وجزر، خفت صوته، وخمدت جذوته، ولم يعد يتبناه إلا أفراد قلائل، على استخفاء ومداراة، وعدم قدرة على الجهر بمذهبهم.

ومن أبرز الشخصيات التي تبنَّت مذهب المعتزلة بمصر في العصرين الطولوني والإخشيدي: أبو علي محمد بن موسى القاضي الواسطي، وكان وجه المتكلمين بمصر، وكان يعلم الاعتزال، ومنهم: أبو عمران موسى بن رباح الفارسي أحد شيوخ المعتزلة[٢].

وربما كان أشهر وأغرب تلك الشخصيات: أبو بكر محمد بن موسى بن عبد العزيز الكندي الصيرفي، المعروف بسيبويه المصري، والمتوفى عام (٣٥٨هـ)، وهو شخصية غريبة الأطوار، وذو أحوال وأخبار عجيبة حتى عدَّه البعض من عقلاء المجانين، وألف ابن زولاق كتاباً كاملاً في أخباره سماه بـ«أخبار سيبويه المصري»[٣].

والذي يعنينا من شأنه أنه تعلم الجدل والكلام «وأخذ علم الاعتزال عن أبي علي محمد بن موسى القاضي الواسطي، وكان وجه المتكلمين بمصر، وكان سيبويه يظهر الكلام في الاعتزال في الطرق والأسواق، فيحتمل لما هو عليه»[٤].

ويحكي ابن زولاق واحدة من قصص سيبويه هذا، وهي تكشف أن الاعتزال في هذه الفترة كان من الأمور المستنكرة، ولا يجرؤ معتنقه على إظهاره، إلا إذا كان من خفاف العقول الذين لا يؤبه بكلامهم، وخلاصة هذه القصة: أن سيبويه حضر يوم جمعة في سوق الوراقين والجمع كبير، وفي الحاضرين أحد شيوخ المعتزلة المشهورين، وهو أبو عمران الفارسي «فكان

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/٣٥، ٣٦.

(٢) انظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام ١/١٦٨، ود. صفي علي محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٦٢٥.

(٣) انظر: الحسن بن زولاق: أخبار سيبويه المصري، قام بنقله ونشره محمد إبراهيم سعيد وحسين الديب، مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م.

(٤) المصدر السابق ص١٨.

سيبويه يصيح ويقول: الدار دار كفر، حسبكم أنه ما بقي في هذه البلدة العظيمة أحد يقول: القرآن مخلوق إلا أنا، وهذا الشيخ أبو عمران، أبقاه الله، فقام أبو عمران يعدو حافياً، خوفاً على نفسه، حتى لقيه رجل بنعله»[١].

ونود في ختام هذا الاستعراض السريع لظهور وانتشار المذهب الاعتزالي في مصر، أن نشير إلى عدة ملاحظات مهمة:

الأولى: أن الفكر الاعتزالي كما هو معروف لم ينشأ بمصر ابتداء، وإنما وفد إليها «باعتبارها بيئة مستقبلة لا منتجة، فتلقاه أحد أبنائها على بعض شيوخ المعتزلة الوافدين أيضاً، مثل موسى بن رباح الفارسي، وأبي علي محمد بن موسى القاضي الواسطي، غير أن هذا الفكر كان يعلن ويذاع على لسان أحد المختلطين أو أشباه المجانين، وهو سيبويه المصري هذا، دون إضافة أو تجديد، ولعل الظروف الخاصة لهذا الداعية المعتزلي ـ أعني: اختلاطه وشذوذه ـ كانت سبباً أساسياً في ترك الناس له، يقول ما شاء من آراء وأفكار اعتزالية»[٢].

الثانية: أن هذا الفكر مع كونه وافداً وليس أصلياً، فإنه لم يجد في مصر «التربة الخصبة اللازمة لنموه، سواء تمثل ذلك في الظروف السياسية غير المشجعة، أم في الخلفية الثقافية غير المواتية لازدهار هذا اللون من التفكير؛ مما أدى إلى صعوبة تفاعله مع البيئة المصرية في ذلك الوقت»[٣].

وقد بلغت حساسية المصريين تجاه الاعتزال والقول بالقدر إلى مدى بعيد جدّاً في بعض الفترات الزمنية، ومن أمثلة ذلك أنهم رموا علي بن سليمان الوالي من قبل الهادي والرشيد بالقدر؛ لأنه استخلص من السجن رجلين متَّهمين بالقول بالقدر.

كذلك كان الاعتزال من التهم الخطيرة التي يرمى بها الفقيه أو العالم فتصرف الناس عنه، ومن ذلك رمي أبي الحسن السيرافي بالاعتزال، وكان من فقهاء الأحناف الذين نزلوا بمصر، وتوفي بها سنة (٣٤٤هـ)[٤].

---

(١) المصدر السابق ص١٨، ١٩.

(٢) د. أحمد جاد: فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي، والتحديث الغربي ١/ ٤٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

(٣) المصدر السابق ١/ ٥٠.

(٤) انظر: الكندي: الولاة وكتاب القضاة ص١٣٦، ود. أحمد كامل: ص٤٨.

الثالثة: وإذا كان الكلام المتقدم يؤكد ما قررناه من ندرة انتشار المذهب الاعتزالي في مصر قديماً، فيبقى من المهم أن نناقش ما ذهب إليه بعض الدارسين من أن الفكر الاعتزالي قد شهد صحوة وانتشاراً كبيرين في العصر الحديث، حيث ظهر عدد كبير من الشخصيات التي تبنت الاتجاه الاعتزالي، وأكثرت من الثناء عليه، والدعوة إلى إنصافه، ورد الاعتبار إليه.

وفي استعراض الدكتور إبراهيم مدكور للأحوال التي آل إليها مذهب المعتزلة في الأعصر المتأخرة أشار إلى أنه «إذا كان الاعتزال قد حورب وطورد في معظم البلاد الإسلامية طوال قرون ستة، فيما بين القرن السادس والثاني عشر للهجرة، فإنه استعاد شيئاً من الحياة في القرن الثالث عشر؛ ذلك لأن حركة الإصلاح الجديدة تفسح المجال للعقل وتعول عليه إلى جانب النقل... وقد أصبح واضحاً اليوم أن المعتزلة فتحوا أبواباً شتى أمام الفكر الإسلامي، وأفسحوا السبيل للدراسات العلمية والفلسفية، وفي محاربتهم واختفائهم ما أساء إلى الإسلام، وعوق حركة التقدم والتطور»[١].

ومن الشخصيات التي وُصِفت بتبنيها للمذهب الاعتزالي: الشيخ محمد عبده، وعدد من تلامذته والمتأثرين بفكره، مثل: مصطفى عبد الرازق، ومحمد مصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، وعبد العزيز جاويش، وأحمد أمين، وعبد الوهاب النجار، وعبد المتعال الصعيدي، ود. إبراهيم بيومي مدكور، ود. محمد البهي، ود. حمود قاسم، وغيرهم.

وقد تكرر وصف محمد عبده بأنه من أصحاب الاتجاه العقلي عموماً أو اعتباره معتزلياً، أو وصفه بأوصاف أخرى تصب في نفس الغرض، مثل الليبرالية أو العصرانية، من قبل عدد كبير جداً من المستشرقين[٢] والدارسين المُحْدَثين[٣].

---

(١) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٢/ ٤٥.

(٢) انظر: حيدر بامات: مجالي الإسلام ص٥٠٣، نقله إلى العربية عادل زعيتر، وولفرد كانتويل سميث: الإسلام في التاريخ الحديث ص٣١، ودومنيك سورديل: الإسلام ص١١٤، ترجمة د. خليل الجر.

(٣) انظر: مصطفى صبري: موقف العقل ٣/ ٣٩٧ ـ ٣٩٨، وموقف البشر تحت سلطان القدر ص٣٢، ٣٣، ود. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٢/ ٤٥، ود. توفيق الطويل: الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المائة عام الأخيرة، =

وهناك نصوص كثيرة لعدد من الدارسين المحدثين، يتحسرون فيها على اندثار مذهب المعتزلة وأفول نجمه، ويجعلون ذلك من الكوارث التي حلت بالفكر الإسلامي، وأنتجت أوخم الآثار، كما عطلت مسيرة تقدمه وازدهاره، ويتخيل بعضهم حال العالم الإسلامي لو استمر الاتجاه الاعتزالي، ولم يصبه ما أصابه من تدهور وضعف.

وأما مدح المعتزلة والثناء عليهم، والإشادة بمنهجهم العقلي، ووصفهم بأنهم أرباب النظر والجدل وفرسان العقلانية في الفكر الإسلامي، فشواهد ذلك من كتابات الدارسين المحدثين أشهر من أن نتتبعها تفصيلاً، ومن ثم نكتفي بالإحالة إلى بعض نماذجها.

ومن نماذج هذه النصوص ما وصف به أحمد أمين المعتزلة من أنها «كانت فرقة جادة مفكرة، أثمرت ثمارها في هذا العصر ـ أي: القرن الرابع الهجري ـ ولكن مع الأسف لم يمض هذا العصر حتى أخذ نجمهم في الأفول وبحر العلوم في الانحسار»[1].

ولا يكتفي أحمد أمين بمدح المعتزلة ومنهجهم، بل يعقد مقارنة بين هذا المنهج ومنهج المحدِّثين، معدداً النتائج التي ترتبت على ما يسميه بانتصار منهج المحدِّثين، وهو يخلص إلى تفضيل منهج المعتزلة، ووسم منهج المحدثين بالكثير من العيوب، فيقول: «كان المعتزلة حاملي لواء العقل، والمحدِّثون حاملي لواء النقل، وكان عقل المعتزلة يلطِّف من نقل المحدِّثين، فلما نُكِّل بالمعتزلة على يد المتوكل، علا منهج المحدثين وكاد العلم كله يصبح رواية، وكان نتيجة هذا ما نرى من قلة الابتكار، وتقديس عبارات المؤلفين، وإصابة المسلمين غالباً بالعقم، حتى لا تجد كتاباً جديداً أو رأياً جديداً بمعنى الكلمة، بل تكاد العقول تصب في قالب واحد جامد»[2].

ويبدي أحمد أمين تساؤلاً مفاده: هل كان في مصلحة المسلمين موت

= ضمن الفكر الفلسفي في مائة سنة ص٣٣٩، وانظر: نماذج أخرى لتلك الأقوال في رسالتنا للدكتوراه: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية ص٧٨.

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام ٢/ ٢٦٢، ٢٦٣.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٧.

الاعتزال وانتصار المحدِّثين؟ ويجيب بأن ذلك لم يكن في مصلحتهم، بل إن من أكبر مصائب المسلمين في رأيه موت المعتزلة، ولا سيما أنه حينما «ذهب ضوء المعتزلة، وقع الناس تحت سلطان المحدثين وأمثالهم من الفقهاء، وظلوا تحت هذا السلطان من عهد المتوكل إلى ما قبل اليوم بقليل، فكانت النتيجة جموداً بحتاً»[١].

ولا يخفى ما في الكلام المتقدم من نظر؛ لأنه قد أغفل الكثير من المزايا العظيمة لمنهج المحدثين، ويكفي أن نشير فقط إلى مزية واحدة، وهي دورهم العظيم في حماية السُّنَّة وتمييز صحيحها من مكذوبها، ثم إشاعة منهج سبر المرويات ونقدها، وعدم قبولها إلا إذا توافرت فيها شروط دقيقة وصارمة.

ويبقى مأخذ علمي ثان على هذا الكلام، وهو التساؤل عن مدى صحة القول بأن منهج المحدثين قد ساد العالم الإسلامي، مع أن الواقع التاريخي يشهد بخلاف ذلك، ولا أظن أن منهج المحدثين في الأصول والفروع حظي بكل هذا الانتشار المشار إليه، ولا سيما في الأعصر المتأخرة الموسومة دائماً بعصور الركود، والتي حدثت فيها السلبيات المشار إليها، مع أن علم الحديث كاد أن يكون فيها نسياً منسياً، وحظي المذهب الأشعري بالسيادة والانتشار في جل أرجاء العالم الإسلامي.

وعلى نفس المنوال السابق المعجب جداً بالمعتزلة يرى د. أحمد محمود صبحي أن الظروف التي أدت إلى ازدهار الفكر الاعتزالي في القرن الثالث الهجري، والمتمثلة في الدفاع عن الدين ضد هجمات الخصوم، قد عادت من جديد، «بل لعل الظروف أشد إلحاحاً لبعث أفكار الاعتزال من جديد، فإن الفكرة الدينية عامة والإسلام خاصة تواجه تيارات عاتية من المذاهب الفلسفية المعادية للدين لاستئصالها من قلوب المعتقدين، وليس بين مذاهب المسلمين من له القدرة على الصمود ومواجهة هذه التيارات إلا النزعة العقلية للاعتزال، فضلاً عن أنها وحدها القادرة على تنقية التصوف مما علق به من انحطاط فكري، ومن روح تواكل انعزالية»[٢].

---

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/ ٢٠٣.

(٢) انظر: د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص٣٢٠.

ووفقاً لهذا التعليل ينتهي د. صبحي إلى أنه «إذا صحت جهود علماء المسلمين من أجل أن تقدم لمسلم العصر الحديث زاداً روحياً، وقوتاً عقلياً كي يصحح بهما اعتقاده، فإنه يجب أن يكون في الاعتبار أن تسري روح الاعتزال في عروق الإحياء، كي ينفض عن كاهله وسن القرون»(١).

وفي نزعة أكثر إغراقاً في المدح يكيل د. عبد القادر محمود أنواع الثناء للمعتزلة ومنهجهم، واصفاً ثورتهم بأنها ثورة العقل الإسلامي بكل ما فيه من قوة ويقين إزاء جبهات الوثنية المختلفة، وهي ثورة تسمو بإرادة الإنسان الخلاقة الحرة فوق كل الاعتبارات، وتضع الإنسان في المرتبة السامية التي أهَّله لها له الله، والمعتزلة هم أنصار حرية الرأي، وأنصار الإسلام في الشورى، وليسوا أنصار حتمية الوراثة في الملك(٢).

وهو يجزم بأن الإسلام الصحيح هو ما دافع عنه المعتزلة، وقد دافعوا عنه بمنهجه العقلي وليس بمنهج المشائية التقليدية، بل إن ما قالوه في مسائل الأسماء والصفات أكثر وأدق مما قاله المسلمون علماء وغير علماء(٣).

ثم يواصل منافحته عن المعتزلة، ونفي الاتهامات عنهم فيقول: «إذا قيل: إن المعتزلة في ثورتهم العقلية قد تطرفوا، فإن الواقع الإسلامي يشهد لهم بكل أمانة بأنهم لم يضحوا بالدين في سبيل العقل أو العلم... ولا شك أن تعاليم المعتزلة رغم شدتها في بعض التفاصيل، لو سادت العالم الإسلامي منذ ظهورها القديم القوي، لكان للمسلمين موقف آخر عظيم في التاريخ الإنساني غير موقفهم الآن»(٤).

وينصح د. زكي نجيب محمود معاصريه بأنهم إذا أرادوا «أن يجدوا عند الأقدمين خيطاً فكريّاً، ليمسكوا بطرفه، فيكونوا على صلة موصولة بشيء من تراثهم، فذلك هو الوقفة المعتزلية من المشكلات القائمة»(٥)، وهذا الكلام يعني

---

(١) المصدر السابق ص٣٢٠، ٣٢١.

(٢) انظر: د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ص٢٥٠، ٢٥٦ ـ ٢٥٩.

(٣) المصدر السابق ص٢٥٣، ٢٦٣.

(٤) د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ص٢٦٣.

(٥) د. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ص١٢٣، دار الشروق، طبعة خاصة بمكتبة الأسرة، ٢٠٠٤م.

أن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها ومنهجها، هي جماعة المعتزلة، التي جعلت العقل مبدأها الأساسي، كلما أشكل أمر[١].

لكن مع كل ما تقدم، فيبقى في رأيي أن وصف هذا الاتجاه العقلي الحديث بالاتجاه الاعتزالي، أو القول بأن ثمة ظهوراً جديداً للمذهب الاعتزالي القديم بمصر أو غيرها من دول العالم الإسلامي[٢] ـ أمر يحتاج إلى كثير من التروي والنظر قبل الجزم به.

ولا يعني ذلك أنه لم يظهر اتجاه عقلي بمصر في العصر الحديث، فوجود مثل هذا الاتجاه حقيقة لا تقبل الجدل، بل ربما كان أعلامه وكتبه من أكثر الناس حظّاً في الرواج والشهرة في الأعصر الحديثة، لأسباب كثيرة لا مجال لذكرها، لكن من المهم أن ننبه إلى أن جانباً كبيراً منها يرجع لأسباب غير علمية بالمرة.

والذي يدعونا إلى التوقف في وصف هذا الاتجاه بالاعتزالي، وإيثار تسميته بالاتجاه العقلي هو جملة أمور، **أبرزها ما يلي**:

أ ـ أنه لا بد من وضع مقياس منضبط نستطيع من خلاله أن نصنف الأشخاص أو التيارات ونضعهم في المدرسة أو الاتجاه الفكري الذي ينتسبون إليه دون تعسف أو افتراء، ودون أن نحكم على شخص أو نصفه بما لا يرتضيه هو نفسه، لو وُوجِه به صراحة.

وأقرب هذه الضوابط وأصحها في رأيي أن الانتساب إلى مذهب أو اتجاه ما يتحدَّد أساساً بمدى موافقة هذا المذهب في أبرز أسسه المنهجية، وفي أهم الآراء التفصيلية المتفرعة عن هذا المنهج، والتي يتميز بها مذهب أو اتجاه عن غيره، أما موافقة مذهب ما في مسألة أو عدة مسائل جزئية، فليس مسوِّغاً أو كافياً لعد الشخص ضمن هذا المذهب[٣].

وبناء على هذا الضابط يمكن القول بأن من لم يوافق المعتزلة في دور

(١) المصدر السابق ص١١٧، ١١٨.

(٢) وانظر: ما كتبه زهدي جار الله عن الاتجاه الاعتزالي في الهند في كتابه: المعتزلة ص٢٢٠، ٢٢١.

(٣) انظر: أحمد قوشتي: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة ص٦١، ٦٢.

العقل ومكانته، وفي القول بالأصول الخمسة، أو على الأقل في أربعة أصول منها فليس بمعتزلي، وكل من لم يوافق الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة فليس بخارجي، وكل من لم يوافق المرجئة في مذهبهم في مفهوم الإيمان وأركانه فليس بمرجئ، وهكذا.

ومما يشهد لصحة هذا الضابط الذي قررناه قول الخياط المعتزلي: «فلسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام، وليس يستحقُّ أحدٌ منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس، فهو معتزلي»[١].

ونجد قريباً من هذا المعنى عند أحد مؤرخي الفرق، وهو الملطي الذي ذكر: أن المعتزلة كلها متَّفقون على اعتناق الأصول الخمسة «ومتمسكون بالقول بذلك، ويجادلون عليه، وقد وضعوا في ذلك الكتب الكثيرة على من خالفهم، ويتبرؤون ممن خالفهم فيها، ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم... وهذه الأصول الخمسة ملجؤهم، وأصل مذهبهم، مع اختلافهم في الفروع، وهم يتوالون عليها، ويعادون عليها، ويردون الفروع بها»[٢].

وفي كلام مهمٍّ للشاطبي في كتابه «الاعتصام» عن الضابط الذي تصير به الفرق المخالفة لأهل السُّنَّة والجماعة فرقاً مبتدعة مباينة لمنهج أهل السُّنَّة أشار إلى: أن «هذه الفرق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات، إذ الجزئي والفرع الشاذ لا يَنشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية؛ لأن الكليات تقتضي عدداً من الجزئيات غير قليل... واعتبر ذلك بمسألة التحسين العقلي، فإن المخالفة فيها أنشأت بين

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص١٨٨، ١٨٩، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٨م.

(٢) أبو الحسين الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص٣٧، ٣٨.

المخالفين خلافاً في فروع لا تنحصر، ما بين فروع عقائد وفروع أعمال»[١]. وقد ألحق الشاطبي بالقاعدة الكلية الجزئيات الكثيرة؛ لأن «المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة، عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة»[٢].

ب ـ وإذا ما استصحبنا الضابط السابق، وحاولنا تطبيقه على أصحاب الاتجاه العقلي الحديث بمصر، وهل يصح تصنيفهم ضمن المذهب المعتزلي أم لا؟ ففي ظني أنه من الصعب بمكان أن نجد واحداً منهم قد تبنى الأصول الخمسة كلها، أو وافق المعتزلة في مجمل آرائهم الكلامية.

وإنما الغالب هو موافقة المعتزلة في نزعتهم العقلية، وفي أصل أو أصلين من أصولهم الخمسة، ولا سيما ما يتوافق مع ظروف العصر والأزمة الفكرية والحضارية التي مر بها كثير من المفكرين، ومن هنا نجد الاهتمام بالآراء التي تدعو لحرية الإنسان، وتقرر مسؤوليته التامة عن أفعاله، وتنفي فكرة الجبر، أو سلب الاختيار.

ج ـ ويؤكد ما سبق أنه قلما يوجد من يتبنى الأصول الاعتزالية الأخرى غير التوحيد والعدل، مثل القول بالمنزلة بين المنزلتين، أو الوعد والوعيد، وما يتفرع عن ذلك من الحكم بكفر مرتكب الكبيرة أخروياً، والجزم بخلوده في نار جهنم، وامتناع خروجه منها، ونفي الشفاعة بإطلاق.

وكذا من النادر أن نجد من يتبنى عمليّاً الأصل الخامس من أصول المعتزلة، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما يترتب عليه من وجوب تغيير المنكر ولو باليد، واستعمال القوة للخروج عن الحكام الفاسقين، وإذا كان هناك من يشيد بما يسميه بالجانب الثوري عند المعتزلة، فلا يتعدى ذلك الأقوال النظرية المجردة.

د ـ ويبقى أن نسوق رأياً مهماً يؤكد النتيجة التي انتهينا إليها آنفاً لواحد من أنصار الاتجاه العقلي الحديث، وهو أحمد أمين، يقر فيه بأن شأن الاعتزال قد ضعف منذ ألف عام بعد محنة خلق القرآن الشهيرة، واستمر الحال على هذا المنوال حتى جاءت النهضة الحديثة، والتي تضمنت «لوناً من ألوان الاعتزال،

---

(١) الشاطبي: الاعتصام ص٤١٥، ٤١٦.

(٢) المصدر السابق ص٤١٦.

ففيها الشك والتجربة، وهما منهجان من مناهج الاعتزال، كما رأيت في النظام والجاحظ، وفيها الإيمان بسلطة العقل وحرية الإرادة، وبعبارة أخرى: خلق الإنسان لأفعاله، وما يتبع ذلك من مسؤولية، وفيها حرية الجدل والبحث والمناظرة، وفيها شعور الإنسان بشخصيته، وعدم تحميل القدر كل تبعة ومسؤولية، إلى كثير من أمثال ذلك، وكلها مبادئ كما رأينا قد قال بها المعتزلة، وجروا عليها»[١].

ولكنَّ ثمة فارقاً مهماً بين تبني المعتزلة لتلك المبادئ، وتبني المعاصرين لها، يشير إليه أحمد أمين بقوله: «وربما كان الفارق الوحيد بين تعاليم المعتزلة، وتعاليم النهضة الحديثة، أن تعاليم المعتزلة لهذه المبادئ كانت مؤسسة على الدين وتعاليم الدين، وتعاليم النهضة الحديثة مؤسسة على العقل الصرف، وبعبارة أخرى: كان المعتزلة يرون هذه المبادئ ديناً، والنهضة الحديثة تراها عقلاً، فاتصلت هذه المبادئ عند المعتزلة بالدين أتم الاتصال، ولم تتصل بالدين في النهضة الحديثة، بل كانت في كثير من المظاهر والأحوال خروجاً عن الدين»[٢].

وقبل أن نترك الكلام عن سمة الوسطية، نشير إلى سمة أخرى تفرعت عنها، وكانت أثراً من آثارها، وهي سمة البساطة، والميل إلى السهولة والبعد عن التعقيد، وتعتبر إحدى ملامح الشخصية المصرية البارزة.

وثمة علاقة وثيقة بين هذه السمة، وبين البيئة التي عاش فيها الإنسان المصري، فهو إن نظر إلى بيئته المحيطة به، وجد وادياً مستقيماً منبسطاً يمتد سطح أرضه في استواء لا اعوجاج فيه، وإذا ما وصلنا إلى سطح الهضبة امتدت الصحراء في استواء عجيب، فليس هناك جبال ولا تلال تقطع خط الأفق، وقد انعكس ذلك كله على ذوق المصري، الذي قام على البساطة والسلامة وقلة التعقيد[٣].

وأما آثار هذه السمة على مستوى الاتجاهات الفكرية والمذاهب الكلامية

---

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/ ٢٠٧.

(٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/ ٢٠٧.

(٣) انظر: د. مصطفى الصاوي الجويني: ملامح الشخصية المصرية في الدراسات البيانية ص١٤٦، ١٤٧، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.

فيمكننا أن نشير إلى عدم تقبل التربة المصرية للمذاهب التي تشتمل آراؤها على تعقيد أو غموض، أو إغراق في التخفي، ووجود باطن يخالف الظاهر، ويصدق ذلك على مذهب المعتزلة، والاتجاهات الشيعية الباطنية، والمذاهب الصوفية الفلسفية المتبنية لفكرة وحدة الوجود، أو الحلول والاتحاد، فكل هذه المذاهب لم تجد تربة مواتية في مصر، واقتصر اعتناقها على أفراد قلائل.

ثالثاً: التسامح والصبر، والميل نحو السلم:

وهذه السمة مكمِّلة ومتمِّمة لسمة الوسطية وشديدة الصلة بها، ونعني بها أن الشخصية المصرية تميل بطبيعتها إلى التسامح والمسالمة، وتنبذ العنف واستخدامه، وتتسم بالنفس الطويل، والصبر البالغ على العمل والمشقة وتحمل عسف الحكام وجورهم، حتى ليبدو الأمر في بعض الأحيان كما لو كان استسلاماً وهواناً في مواجهة قسوة المعتدين، وازوراراً عن مقاومتهم والتمرد عليهم.

وثمة ارتباط وثيق بين صبر المصري، وطبيعة أرضه وبيئته «فلقد عودته المواسم الزراعية أن ينتظر كل شيء في أوانه، ويربط كل أمل بأجله، فهو من ثم صبور طويل البال، فيه أثارة من القدرية، وانتظار الغيب، وقلة استعجال المقادير، وله في هذا المعنى أمثال وحكم، يتفق فيها عصر الفراعنة، وعصر البخار والكهرباء، أو يتفق فيها عصر الأناة وعصر السرعة والوثوب»[١].

كذلك أرجع بعض الدارسين هذه الخصيصة إلى طبيعة الأرض والجو في مصر، فأرضها سهلة، وجوها معتدل وهادئ، لا هو بالشديد البرد ولا بالشديد الحر، ومن ثم انتقل الكثير من هذه السمات إلى أهلها، فصاروا هادئين ومسالمين، لا يحبون القلاقل، ولا يميلون إلى العنف والحروب[٢].

ويعتبر الفلاح المصري من النماذج الفريدة في الصبر والصمود، وقد تباينت آراء المؤرخين وعلماء الاجتماع في تفسير هذه الظاهرة، فمنهم من نسبها إلى ميل الفلاح للاستكانة والسكينة والقناعة وعدم الطموح إلى حد الرضا بالتحقير، وتفضيل الموت على الثورة.

---

(١) عباس محمود العقاد: سعد زغلول سيرة وتحية ص٢٩.

(٢) انظر: د. نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر ص٣١، ود. عزة عزت: التحولات في شخصية مصر ص٦٢.

وفسرها آخرون بأنها تنبع من احترام الفلاح المصري لأصحاب السلطة إلى حد التقديس أو التأليه، مما جعله يعتاد الخضوع والسلبية أو النفاق، وهي تفسيرات بناها أصحابها على ما لاقاه الفلاح من قسوة وقهر، وما عاناه من استبداد واستغلال، طوال عصور كثيرة[١].

ومما يدلل على رسوخ سمة الصبر والتسامح في الشخصية المصرية، أن الشعب المصري عبر تاريخه الطويل والممتد، لم يعرف الثورات العنيفة أو الاضطرابات الدموية، وإنما تركز جهده دائماً على السعي لبناء الحضارة مع الخضوع للسلطة المنظمة، ولم تشهد مصر ذات التاريخ المدون لأكثر من سبعة آلاف سنة سوى عدد محدود جداً من حالات العنف الداخلي أو الحروب الأهلية والطائفية الدموية، أو اغتيال الحكام والخروج عليهم[٢].

وحتى في العصور الحديثة نلحظ استمرار هذا الطابع العام للمصريين، وأظن أننا إذا عقدنا مقارنة بين عدد الانقلابات العسكرية وحالات التمرد الشعبي التي شهدتها دول قريبة أو مجاورة كالسودان وسوريا، وتلك التي شهدتها مصر، لبان الفرق واضحاً بين طبيعة تلك الشعوب وطبيعة الشخصية المصرية، بغض النظر عن مدى النظر إلى ذلك باعتباره موضع مدح وثناء، أو كونه عيباً خطيراً تحملت مصر بسببه الكثير من تسلط الحكام وجورهم.

ويضيف البعض شاهداً آخر على ميل المصريين نحو السلم والتسامح، وهو أن التاريخ المصري ساده ما يشبه حالة من الرضا والقناعة، واعتبار أن مصر هي أم الدنيا، وجنة الله في أرضه، ومن ثم لم يمل نحو الغزو والسيطرة والتوسع وضم أراضي الدول المجاورة، سوى استثناءات قليلة لا تمثل أصلاً مطرداً، وترتبط بظروف معينة تعبر في الغالب عن طبيعة الفراعنة الحاكمين، أكثر من تعبيرها عن المحكومين المسالمين، مثلما حدث في عصر الرعامسة في مصر الفرعونية، وفي عهد محمد علي في التاريخ الحديث[٣].

ولعل في هذه السمة ـ إضافة لسمة الوسطية التي عرضنا لها من قبل ـ ما

---

(١) انظر: د. انطون يعقوب: مصريات، ثوابت وأولويات، ص٥٥، القاهرة، ١٩٩٥م.

(٢) انظر: د. محمد نعمان جلال: التيارات الفكرية في مصر المعاصرة ص٧٣.

(٣) المصدر السابق ص٧٤.

يمكن أن يفسر لنا عدم الرواج أو القبول على نطاق واسع للمذاهب المغالية أو المشتملة على مبادئ تدعو للثورة والخروج على الحكام الجائرين، أو تغيير المنكرات الظاهرة باليد لآحاد الرعية، مهما كانت الأضرار المترتبة على هذا الفعل.

وينطبق ذلك في المقام الأول على مذهب الخوارج، الذي يستبيح دماء المخالفين وأموالهم، ويوجب الخروج عليهم، كما ينطبق على مذهب الاعتزال في جانبه الأخلاقي والاجتماعي، حيث يتضمن من بين أصوله الخمسة أصل: الأمر والنهي عن المنكر، وفقاً للمفهوم الاعتزالي الخاص والذي يخالف مفهوم كل من أهل السُّنَّة والأشاعرة لهذا الأصل.

وإذا كنا قد استعرضنا فيما مضى مدى انتشار المذهب الاعتزالي بمصر، فلعل من المهم أن نشير هنا إلى أن مذهب الخوارج بدوره لم يحظ بدرجة كبيرة من الانتشار بمصر، لا في القديم ولا في الحديث.

وقد ظهرت بذرة لفكر الخوارج بمصر منذ فترة مبكرة، وللمقريزي في كتابه «المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار» استعراض جيد لنشأة مذهب الخوارج بمصر، وكيف بدأ ظهوره وإلام آل أمره.

والذي يعنينا أن نشير إليه هنا هو أن أوّل من قدم إلى مصر حاملاً مذهب الخوارج، رجل يقال له: حجر بن الحارث بن قيس المذحجيّ، وقد شهد هذا الرجل معركة صفين مع علي رضي الله عنه، لكنه صار بعد ذلك من الخوارج، وحضر معهم موقعة النهروان، وبعدها رحل إلى مصر برأي الخوارج، وأقام بها حتى خرج منها إلى ابن الزبير في إمارة مسلمة بن مخلد الأنصاري[1].

ويبدو أن حجراً المذحجي المشار إليه قد نشر مذهب الخوارج بين المصريين، ونجح في ذلك نجاحاً ملحوظاً، والدليل على ذلك أنه لما «دعا عبد الله بن الزبير إلى نفسه، فقامت الخوارج بمصر في أمره، وأظهروا دعوته، كانوا يحسبونه على مذهبهم، وأوفدوا منهم وفداً إليه، فسار منهم نحو الألفين من مصر، وسألوه أن يبعث إليهم بأمير، يقومون معه ويوازرونه»[2].

---

(١) انظر: المقريزي: الخطط ٢/٣٣٧.

(٢) المقريزي: الخطط ٢/٣٣٧.

ولا شك أن اعتناق نحو ألفين من المصريين ـ وهو عدد ليس هيناً بمقاييس ذلك الزمان ـ لمذهب الخوارج على يد المذحجي في فترة زمنية قليلة، يعد أمراً لافتاً للنظر.

ولم ينقطع مذهب الخوارج برحيل المذحجيّ؛ لأنه بعد أن مات يزيد بن معاوية، وبويع ابن الزبير بعده بالخلافة «بعث إلى مصر بعبد الرحمٰن بن جحدم الفهريّ، فقدمها في طائفة من الخوارج، فوثبوا على سعيد بن يزيد فاعتزلهم، واستمرّ ابن جحدم، وكثرت الخوارج بمصر منها، وممن قدم من مكة، فأظهروا في مصر التحكيم، ودعوا إليه، فاستعظم الجند ذلك، وبايعه الناس على غلّ في قلوب ناس من شيعة بني أمية... فصار أهل مصر حينئذٍ ثلاث طوائف: علوية، وعثمانية، وخوارج»[1].

ولكن مذهب الخوارج في مصر آل فيما بعد إلى الاندثار، ولم يجد رواجاً أو انتشاراً كبيراً، وقد تضافر على ذلك عدة عوامل، يأتي في مقدمتها بطبيعة الحال تتبع الأمراء والحكام للخوارج أينما وجدوا، ومعاملتهم بغاية الشدة والقسوة، بحيث لا يخرج مصيرهم عن أحد أمرين: إما السجن وإما القتل، ويبقى عامل آخر لا يقل عن سابقه أهمية، وهو أن طبيعة آراء الخوارج المسرفة في غلوها وشدتها وتطرفها عن الاعتدال، لا تتوائم مطلقاً مع طبيعة المصريين، التي لا تميل بحال إلى الشدة أو العنف، ويغلب عليها التسامح والوسطية والاعتدال.

وإذا ما انتقلنا إلى العصر الحديث، فسوف نلاحظ نوعاً من الظهور الجديد، والإحياء لمذهب الخوارج بمصر بعد انقطاع طويل، مع تفاوت في نوعية الآراء المأخوذة من فكر الخوارج، ما بين موافقة في معظم الأصول أو الاقتصار على فكرة بعينها، لكن القدر المتفق عليه بين الجميع هو التبرؤ التام والنفي الحاسم لوجود أي صلة أو مشابهة بينهم وبين الخوارج القدامى.

ولسنا الآن في معرض الدراسة التفصيلية لفكر الخوارج بمصر في العصر الحديث، وبيان الأسباب والعوامل التي أدت إلى ظهوره، والشخصيات التي تبنته، والآراء التي اعتنقتها ودعت إليها، ولكننا نكتفي بالإشارة إلى أن هذا الفكر بقي محصوراً في نطاق ضيق، ولم يكتب له انتشار كبير.

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٣٣٧.

ولا يخدش في الحقيقة المتقدمة بروز أفكار وكتابات تبنت مذهب الخوارج بصورة كاملة أو جزئية، ثم تبلورها في صورة جماعات منظمة، اعتنقت هذا الفكر، ثم حاولت أن تنتقل بها من مرحلة النظر إلى مرحلة التطبيق؛ لأن هذه الجماعات ظلت قاصرة على أعداد قليلة، ولم تمثل تياراً عاماً بين المصريين.

ولعل أشهر مثال للفكر التكفيري الذي ظهر بمصر في الآونة الأخيرة شكري مصطفى وجماعته التي سماها بجماعة المسلمين، وعرفت إعلامياً في السبعينيات بجماعة التكفير والهجرة(١)، وحدثت منها انحرافات سلوكية وعملية كثيرة، ربما كان من أشهرها خطف واغتيال الشيخ الذهبي، لكنها اندثرت ولم يبق من المعتنقين لفكرها سوى أفراد قلائل.

رابعاً: المركزية الصارمة:

وتُعدُّ هذه السمة من أبرز ملامح الشخصية المصرية، وأكثرها امتداداً في الماضي ـ فهي قديمة قدم الأهرام ـ واستمراراً في الحاضر(٢)، حيث ما زالت المركزية الشديدة وسيطرة الدولة وقبضتها الممسكة بمقاليد الأمور حاضرة حتى عصرنا هذا.

وللدلالة على مدى تأصل هذه السمة في الشخصية المصرية، يكفي أن نشير إلى أن مصر تعد أول دولة، وأول وحدة اجتماعية وسياسية في التاريخ، إذ نشأت فيها حكومة مركزية منذ أكثر من ٣٢٠٠ سنة قبل الميلاد، فقد كان كل من الدلتا والصعيد أقاليم مستقلة، لها أسماؤها وحكامها، وسرعان ما ظهر الحاكم القوي، الذي استطاع أن يوحد أقاليمهما، ويسيطر عليهما، ويصير ملكاً له تاجه

---

(١) وانظر: في الكلام عن هذه الجماعة، محمد سرور زين العابدين: الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو، دار الأرقم، برمنجهام، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م، وعبد الفتاح شاهين: ظاهرة التكفير شبهات وردود، دار الإسراء، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، وعبد الرحمٰن أبو الخير: ذكرياتي مع جماعة المسلمين، ود. هالة مصطفى: الإسلام السياسي في مصر من حركة الاصلاح إلى جماعات العنف، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٥م، والموسوعة الميسرة في الأديان والأحزاب والمذاهب المعاصرة ١/٣٣٦ ـ ٣٤٢، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

(٢) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ص٨٧، والقاهرة ص٥٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.

الخاص، وتمكنت مصر خلال هذه القرون أن تضع أسس نظمها المحلية وتقاليدها الملكية[(١)].

ومنذ هذا التاريخ القديم كانت مصر وقبل أي بلد آخر دولة واحدة، ذات شعب واحد، ولا شك أن وراء هذه الوحدة السياسية مجموعة من العوامل المختلفة مثل: الموقع الجغرافي، والبيئة الطبيعية، والتجانس الأرضي والتجانس البشري وغير ذلك.

كما يلاحظ أنه منذ ولدت هذه الوحدة، فإنها قلما عرفت الانفراط أو الانحلال، كما لم تعرف التقسيم، لا في ظل الاستقلال ولا حتى تحت الاستعمار، مما يحملنا على القول بأن مصر لم تكن مجرد تعبير جغرافي فحسب، بل كانت دائماً تعبيراً سياسياً منذ البداية[(٢)].

ومن الشواهد الأخرى على بروز سمة المركزية في مصر، الدور الهائل والحجم الكبير الذي حظيت به العاصمة ـ باعتبارها مقر إقامة الحاكم ومركز السلطة التي بيدها مقاليد الأمور ـ على حساب سائر المدن والمحافظات الأخرى[(٣)].

وعلى مدار تاريخ مصر الطويل كانت العاصمة تسود الحياة المصرية بصورة طاغية وغير عادية، سواء أكانت العاصمة منف، أو طيبة، أو الإسكندرية، أو الفسطاط، أو القاهرة، حتى شاع بين سكان الأقاليم المختلفة أن يقول الواحد منهم: إنه ذاهب لمصر، إذا أزمع السفر للعاصمة.

ويكاد تاريخ مصر ينحصر في تاريخ العاصمة وحدها، فضلاً عن أن سقوط العاصمة في أي فترة من فترات التاريخ كان يؤدي في الغالب إلى سقوط مصر كلها، مما يعني أن تلك الأقاليم على كثرتها وتنوعها، كانت أفقر وأعجز من أن تنظم كوحدات مستقلة للدفاع عن الوطن[(٤)].

---

(١) انظر: د. أحمد سيد محمد: الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي ص٣١، ٣٢، ود. أنطون يعقوب: مصريات: ثوابت وأولويات، ص١٢، ١٣.

(٢) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ١/ ٤٠.

(٣) انظر: د. جمال حمدان: القاهرة ص٩٥.

(٤) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ٤/٢٧٨، ٢٧٩.

وثمة عوامل كثيرة ساعدت على تبلور هذه السمة، منها ما يرجع إلى نمط الحياة في مصر وطبيعة جغرافيتها، فأساس ومصدر الحياة في مصر واحد وهو النيل، والفائدة التي يجنيها الناس من تنظيم شؤون الري والزراعة مشتركة، كما أن الخطر الذي يتهددهم به الفيضان في كل سنة مشترك[١].

وفي ظل ظروف كهذه، تتعاظم الحاجة إلى الوحدة والتعاون لدرء الخطر، كما يصير من الضروري وجود حكومة مركزية قوية تنظم أمر الري والزراعة، وتوزع المياه بين المزارعين، وتضبط التعاملات بين الناس حتى لا يجور أحد على أرض أحد أو مصادر المياه لديه، وتتولى إقامة السدود والقناطر وشق الترع والقنوات[٢].

ومن العوامل الأخرى ما يرجع إلى طبيعة المصريين الذاتية، وما استقر في أنفسهم من عادات راسخة، لعل من أهمها الميل إلى حب الجماعة بمختلف أشكالها، بدءاً بالجماعة الكبرى، وانتهاء بأصغر وحداتها ممثلة في الأسرة، والسعي إلى الانطواء تحت لوائها، وكراهية الشذوذ عنها.

ولعل سبب ذلك هو أن قدم عهد مصر الزراعية بالمدنية أصل في نفسها حب الأسرة ومكَّن للنظام البيتي، كما أنَّ «تعوُّد استقرار النظام أو الرتابة التي تشبه أن تكون ركوداً من طول ألفتها، تغري النفس بالاستنامة إلى الوضع السائد، ضماناً من مغامرة الاقتحام والتمرد بما فيه من وحشة التوحد وانفراد العصيان، إن عمق الحب الأسري نفسه عود المصري ألفة الجماعة وائتناس التكثر، حتى في ثورته يريد أن يرى الصفوف حوله، ولا يريد أن يعتسف الطريق وحده»[٣].

لكن الأمر المؤسف واللافت للنظر في آن واحد هو تردي المركزية إلى نوع من الاستبداد والطغيان[٤]، والذي حاق بشعب مصر من جرائه الكثير من الظلم والعسف والاعتداء على الأنفس والأموال والحرمات، حتى صار من الصعب أن نحصر أسماء الحكام الظلمة والطغاة المفسدين الذين ابتليت بهم مصر عبر العصور.

---

(١) انظر: د. سليمان حزين: حضارة مصر ص٥٣ ـ ٥٦.
(٢) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ٤/ ٢٧٠.
(٣) د. نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر ص٣٤.
(٤) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر ١/ ٤١.

وقد درج الكثير من القدماء والمحدثين على الإشارة إلى هذه السمة، ووصل الأمر بالبعض إلى أن يصف الشعب المصري بالخنوع والاستكانة وقابلية الذل، ففي «الخطط» للمقريزي نجده ينقل عن بعض المتقدمين في وصف أهل مصر: أنهم «عبيد لمن غلب، أكيس الناس صغاراً، وأجهلهم كباراً»[(١)].

وحكى المقريزي أيضاً عن كعب الأحبار قوله: «إن الله تعالى لما خلق الأشياء ـ جعل كل شيء لشيء، فقال العقل: أنا لاحق بالشام، فقالت الفتنة: وأنا معك، وقال الخصب: أنا لاحق بمصر، فقال الذل: وأنا معك، وقال الشقاء: أنا لاحق بالبادية، فقالت الصحة: وأنا معك»[(٢)].

وفي العصر الحديث نجد الصهيوني المعروف بن جوريون أول رئيس وزراء للكيان الصهيوني، يردد في مذكراته ما ورد في التوراة من نعوت وأوصاف تمس مصر وشعبها، وهي أوصاف تصل في معظم الحالات إلى درجة السب المقذع، كما يتكرر لديه وصف الشعب المصري بأوصاف سيئة ومن ذلك قوله: «شعب مصر هذا المزيج من الذل والادعاء»[(٣)].

ولن نطيل كثيراً في مناقشة الكلام السابق، فثمة دراسات كثيرة تفند ما شاع من اتهام المصريين بالجبن والخنوع والرضَا بسيطرة المحتل الأجنبي، وتأتي بشواهد من التاريخ القديم والحديث على بطلان ذلك[(٤)].

وخلاصة ما يقال في هذا الصدد هو أن كل شعب له أسلوبه في المقاومة وقد كان هدف الشعب المصري دائماً هو المحافظة على كيانه وذاته من الذوبان، ومن ثم لجأ إلى العنف والقوة عندما كان قادراً على ذلك، ولجأ إلى المقاومة

---

(١) المقريزي: الخطط ١/ ٥٠.

(٢) المقريزي: الخطط ١/ ٥٠.

(٣) محمد حسنين هيكل: كلام في السياسة، عام من الأزمات، ص٢٤٩، ٢٥٠، المصرية للنشر العربي والدولي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

(٤) انظر: عباس محمود العقاد: سعد زغلول سيرة وتحية ص٦ ـ ١٧، ود. نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر ص١٠٤ ـ ١٠٩، ود. كامل سعفان: موسوعة الأديان القديمة: كنانة الله يا فرعون ص٨٤ ـ ٩٥، دار الندى، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ود. أحمد سيد محمد: الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي ص٣٥، ٣٦، ود. أنطون يعقوب: مصريات: ثوابت وأولويات، ص٥٦، ٥٧.

الروحية، عندما أعياه استخدام القوة المسلحة، فاتخذ من التمرد على حاكمه، والتهكم عليه، والسخرية منه أسلوباً يعبر عن مقاومته وثورته[(١)].

لكن هناك حقيقة لا أظن أن أحداً يسعه التشكيك في صحتها، وهي أن الشعب المصري مر بما لا يحصى من المحن والنكبات والمصائب، كما ابتلي بالكثير من الحكام الظلمة، والفراعنة المستكبرين، والطواغيت الظالمين، ممن ساموه سوء العذاب، واغتصبوا أرضه، وانتهبوا ثرواته وخيراته، حتى صار من المستغرب جداً أن تتوالى على أرض مصر الأوبئة والمجاعات المهلكة[(٢)] رغم ما حباها به من نهر النيل والتربة الخصبة المعطاء، التي ظلت ردحاً من الزمن تمثل مخزن الغلال الأهم للإمبراطورية الرومانية.

وأما تأثيرات هذه السمة على الاتجاهات والمذاهب الكلامية التي ظهرت بمصر، فيتجلى ذلك بوضوح في أنه حينما يعتنق الحاكم لمصر مذهباً أو عقيدة ما، فإنه يسعى بكل قوة لحمل الشعب عليها.

ولا تختلف مصر في الأمر السابق عن غيرها من البلدان، وإن كان ثمة اختلاف واضح في الدرجة تختص به مصر دون غيرها، وهو انسياق أكثرية شعبها ـ ولا سيما عوامهم ـ وراء المذهب الذي تدين به السلطة الحاكمة إما خوفاً منها وفراراً من بطشها، وإما طمعاً ورغبة في نوالها.

وقد أشرنا فيما مضى إلى أن انتشار المذهب الأشعري في مصر يرجع إلى عدة أسباب، ربما كان من أهمها اعتناق صلاح الدين الأيوبي له، ثم حمله الكافة على عقيدة أبي الحسن الأشعري، واشتراط ذلك في أوقافه التي بديار مصر[(٣)].

وكان صلاح الدين قد نشأ على هذا المذهب منذ صباه، حيث حفظ

---

(١) انظر: د. أحمد سيد: الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي ص٣٤.

(٢) وللمقريزي كتاب مستقل في سرد ذلك وهو «إغاثة الأمة بكشف الغمة» الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩م.

(٣) انظر في الكلام عن دور صلاح الدين في نشر المذهب الأشعري: ـ الذهبي: سير أعلام النبلاء، مقدمة المحقق ١/١٣، وابن كثير: البداية والنهاية ١٣/٨، والمقريزي: الخطط ٢/٣٤٣، ود. محمد الأنور السنهوتي: دراسات نقدية في الفرق الكلامية ص٢٣٩، ود. عبد الرحمٰن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/٥٠١، ٥٠٢.

«عقيدة ألَّفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري، وصار يحفظها صغار أولاده، فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري، وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب، ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك»[(١)].

وإضافة لدور صلاح الدين المهم في نشر العقيدة الأشعرية؛ كوسيلة لاستئصال الدولة الفاطمية ومذهبها الشيعي الإسماعيلي من قلوب المصريين فقد شجع التصوف أيضاً، ويكفي أن نشير هنا إلى أن أول خانقاه في مصر هي الخانقاه الصلاحية التي كانت تعرف بدار سعيد السعداء، وهو الأستاذ قنبر أو عنبر عتيق الخليفة الفاطمي المنتصر بالله، وقد أُنشِئت هذه الخانقاه حينما استقل صلاح الدين بأمور مصر، فعمل هذه الدار برسم الفقراء الصوفية، ووقف عليها أوقافاً كثيرة، فكانت بذلك أول خانقاه عملت بديار مصر، وعرفت بدويرة الصوفية، ولا زالت بقاياها قائمة حتى الآن بحي الجمالية بالقاهرة[(٢)].

ومن النماذج الأخرى التي تدلل على مدى تأثر المصريين بعقيدة حكامهم الموقف الذي سلكوه في التعامل مع الدولة الفاطمية الشيعية، التي استولت على مصر، وأرادت تغيير عقيدة أبنائها، ومن ثم تحويلها إلى مركز وعاصمة للفكر الشيعي، يكون نقطة انطلاق لنشره في شتى بقاع العالم الإسلامي.

وقد تطلعت أنظار الفاطميين منذ قيام دولتهم بالمغرب إلى مصر، لثرائها وأهمية موقعها الجغرافي سياسياً وحربياً، لا سيما وأن ولاة مصر كانت في أيديهم ولاية الشام والحجاز، فكان امتلاك مصر امتلاكاً لهذين البلدين العظيمين[(٣)].

وبعد جهود حثيثة نجح الفاطميون في الاستيلاء على مصر، وعملوا على

---

(١) المقريزي: الخطط ٢/٣٤٣، وانظر أيضاً: صديق حسن خان: خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان ص٤٨.

(٢) انظر: د. عاصم محمد رزق: خانقاوات الصوفية في مصر ٢٤.

(٣) انظر: د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية ص١١٢ ـ ١١٤، ود. حسن خضيري أحمد: علاقات الفاطميين في مصر بدول المغرب ص٢٧ مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

تحويلها وتحويل شعبها إلى المذهب الشيعي، لكن رغم كل ما فعلوه فقد بقي اعتناق التشيع مقصوراً على قلة من المصريين، ولم يتحول إلى مذهب جمهور الناس وعوامهم، وتلاشى ذكره مع مرور الزمان، حتى صار من العجيب للمتأمل أن يجد أن كم الجهد الذي قامت به الدولة الفاطمية، كي تمكن لنفسها في مصر بالمال والرجال، يملأ حديثه بطون الكتب، لكن ما إن ذوت دولة الفاطميين، حتى قلبت مصر الصفحة، غير مكترثة بما اصطنعته تلك الدولة على مسرح الحياة أو مجالات العقيدة»(١).

وقد كان مسلك مصر في التعامل مع الفاطميين غريباً بعض الشيء، حيث أخذت من الحياة الفاطمية الكثير من المظاهر الاجتماعية التي تتفق مع الطبيعة المصرية، مثل المهرجانات والاحتفالات بمختلف أنواعها، وأبدعت مصر في المبالغة والإسراف في التأنق والاحتفاء بتلك العادات، لكنها لم تشغل بالها كثيراً بالبحوث العقائدية أو الأمور الباطنية التي حواها المذهب الشيعي الإسماعيلي(٢).

ومع الإقرار بأن سمة المركزية كان لها دور مهم ومؤثر، ويتعذر إنكاره في العمل على نشر المذهب الذي يعتنقه الحاكم بين جمع المصريين، وإقبال أكثرية العوام عليه رغبة أو رهبة، إلا أن هذا الكلام لا يعني أي نفي لمقاومة المصريين، ورفضهم لمحاولة نزع اعتقادهم الثابت وغرس اعتقاد جديد.

والمتتبع لطريقة تعامل المصريين مع محاولات فرض مذهب جديد عليهم يجد أنهم كانوا ـ بما جبلوا عليه من صبر وذكاء، وتمسك بالموروث ـ ينظرون إلى هذا المذهب الجديد المفروض بقوة السلطان بشيء من التوجس والريبة أولاً، وربما طاوعوا السلطان ظاهراً فسكتوا، أو اعتنقوا هذا المذهب من باب المجاراة لما هو سائد.

لكن بمجرد زوال هذا السلطان، فسرعان ما يعودون لما استقروا عليه من قبل، واقتنعوا بصحته رغم أنف السلطان، وربما صاحب عودتهم هذه نوع من التشفي والهجوم الشديد على المذهب الجديد، وسائر من كانوا يروجون له.

---

(١) د. نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر ص١١٨.

(٢) انظر: د. أحمد سيد محمد: الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي ص٤١.

وثمة شواهد كثيرة تدلل على صحة الكلام المتقدم، ومن ذلك طريقة تعامل المصريين مع محاولات الدولة العباسية في عهد المأمون ومن بعده، لفرض مذهب الاعتزال، وعقيدة خلق القرآن.

فقد بعث المأمون ـ كما ذكرنا من قبل ـ في عام ٢١٨هـ كتباً إلى عماله في الأمصار المختلفة يأمرهم فيها بامتحان العلماء في القول بخلق القرآن وتشديد النكير ومعاقبة من رفض أن يقر بهذا القول[١].

وكان إقدام المأمون على هذا الفعل قبل وفاته بشهور قليلة ـ رغم اعتناقه لمذهب المعتزلة قبل ذلك بعدة سنوات، وقد سوَّل له أئمة المعتزلة هذا الصنيع، وأوهموه أنه من واجباته كخليفة للمسلمين، مسؤول عن حفظ دينهم وصيانة عقائدهم، كما أقنعوه أن القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق هم كما جاء في خطاب المأمون لعماله «شر الأمة، ورؤوس الضلالة المنقوصين من التوحيد حظاً، ومن الإيمان نصيباً، وأوعية الجهالة وأعلام الكذب، ولسان إبليس الناطق في أوليائه على أعدائه من أهل دين الله، وأحق من يتهم في صدقه وتطرح شهادته، لا يوثق بقوله ولا عمله، فإنه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد، ومن عمي عن رشده وحظه من الإيمان بالله وبتوحيده، كان عما سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته أعمى وأضل سبيلاً»[٢].

وأما عن خبر المحنة في مصر، فقد بدأت مع إرسال المأمون كتاباً إلى عامله على مصر: نصر بن عبد الله المعروف بكيدر، في جمادى الآخرة سنة ثمان عشرة ومائتين، يأمره فيه بامتحان الناس في القول بخلق القرآن، وكان القاضي بمصر يومئذ هارون بن عبد الله الزهري، فأجاب القاضي والشهود، ومن توقف منهم عن القول بخلق القرآن سقطت شهادته[٣].

وأخذ كيدر يمتحن القضاة وأهل الحديث وغيرهم في مصر، لكن شاء الله

---

(١) انظر: الطبري: تاريخ الطبري ٥/ ١٨٧.

(٢) الطبري: تاريخ الطبري ٥/ ١٨٧.

(٣) انظر: ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وأحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/ ١٨٣.

أنه بينما كان منهمكاً في امتحان علماء مصر وفقهائها، ورد عليه الخبر بموت المأمون في شهر رجب، قبل أن يقبض على من طلبه المأمون، ممن لم يجب في المحنة.

ولما ولي المعتصم أرسل إلى عامله إلى مصر المظفر بن كيدر، يأمره أن يمتحن العلماء بخلق القرآن، ففعل ذلك، ثم ازداد الأمر سوءاً والبلاء أضعافاً مع والي مصر بعد المظفر، وهو موسى بن العباس والذي أوسع في تتبع العلماء وأسرف في امتحانهم، حتى وصل به الحال كما يحكي صاحب «النجوم الزاهرة» أنه «أباد فقهاء مصر وعلماءها، إلى أن أجاب غالبهم بالقول بخلق القرآن»(١).

وكان من أشد الناس سعياً في المحنة وتحمساً للقول بخلق القرآن وتعذيب من أنكر ذلك من المصريين، رجل يدعى بمحمد بن أبي الليث، وهو قاضي مصر في بعض أيام المعتصم والواثق، وكان معتزلياً حنفياً يكره المالكية والشافعية، فبالغ في اضطهادهم، واستغل المحنة بخلق القرآن لتعذيبهم والإيقاع بهم، وكان معه شاعر مصر إذ ذاك الحسين بن عبد السلام الجمل، يشيد بذكره ويتشفى ممن نكل بهم(٢).

وقد أسرف ابن أبي الليث هذا في تطبيق أوامر الخليفة الواثق بامتحان الناس، حيث لم يترك أحداً، من فقيه، ولا محدث، ولا مؤذن، ولا عالم إلا امتحنه، فهرب كثير من الناس، ومُلِئت السجون بمن أبى القول بخلق القرآن، ومنع الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي من الجلوس في المساجد(٣).

وأمام هذه المحنة الشديدة تفاوتت مواقف الناس، فمنهم من لزم بيته فلم يظهر، ومنهم من هرب إلى بلدان بعيدة كاليمن، ومنهم من أجاب تقية، ومنهم من بذل نفسه لله، وعزم على الجهر بالحق دون خوف أو وجل.

---

(١) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.

(٢) انظر: الكندي: الولاة وكتاب القضاة ص٤٥٢، وأحمد أمين: ظهر الإسلام ١/١٦٧، ود. صفي علي محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٦٢٥.

(٣) انظر: الكندي: الولاة وكتاب القضاة ص٤٥٢، وأحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/١٨٣، وظهر الإسلام ١/١٦٧، ود. صفي علي محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٦٢٥.

ومن أبرز أعلام هذا الصنف الأخير، الفقيه المصري الشافعي، يوسف بن يحيى البويطي، صاحب الشافعي ووارث علمه، وقد كتب ابن أبي دؤاد إلى والي مصر ليمتحنه، فحمل «على بغل، في عنقه غل، وفي رجليه قيد، وبينه وبين الغل سلسلة فيها لبنة وزنها أربعون رطلاً، وهو يقول: إنما خلق الله الخلق بكن، فإذا كانت مخلوقة فكأن مخلوقاً خلق بمخلوق، ولئن أدخلت عليه لأصدقنه يعني الواثق، ولأموتن في حديدي هذا، حتى يأتي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدهم»[١].

ولما كان والي مصر حينئذ حسن الرأي في البويطي، فقد أراد أن يجد له مخرجاً، فحثه على أن يقر بخلق القرآن فيما بينه وبينه، فأبى البويطي وقال: إنه يقتدي بي مئة ألف ولا يدرون المعنى، وبقي في قيده مسجوناً بالعراق حتى مات في سنة إحدى وثلاثين ومئتين، رحمه الله ورضي عنه[٢].

والشاهد مما سبق هو أن المصريين قد عانوا كثيراً من هذا الظلم والعسف ومحاولة فرض الآراء بالقوة من قبل السلطة الحاكمة، لكن ذلك كله لم يغير ما هو مستقر في مكنون صدورهم من عقائد، وظلوا صابرين على هذه المحنة حتى انقشعت، ومن ثم عادوا ليعلنوا ما يعتقدون أنه الحق والصواب.

ويدل على ذلك أنه حينما سئم خلفاء بني العباس من المعتزلة وتسلطهم، وقرروا في آخر خلافة الواثق رفع المحنة، وكتبوا بذلك إلى البلدان المختلفة ومنها مصر، سر أهل مصر سروراً شديداً، وكان واليها حينئذ واسمه هرثمة بن نصر يحب السُّنَّة ويكره البدعة، فأخذ في إظهار السُّنَّة والعمل بها، وفرح الناس بذلك وتباشروا بولايته، فلم تطل مدته على إمرة مصر بعد ذلك حتى مرض ومات بها[٣].

ومن الحوادث اللافتة للنظر، والتي تكشف عما كان في نفوس المصريين من ضيق وكراهية تجاه المعتزلة، والمحنة، والقائمين عليها، ولا سيما القاضي محمد بن أبي الليث، الذي تولى كبرها، وعذب كثيراً من علماء مصر ـ أنه

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/٥٩.

(٢) المصدر السابق ١٢/٦١.

(٣) انظر: ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة.

حينما أمر المتوكل والي بريد مصر بحبس ابن أبي الليث وولده وأصحابه وأعوانه، وثب أهل مصر على مجلسه، فرموا بحصره، وغسلوا موضعه بالماء في شعبان سنة ٢٣٥هـ، ولعل ذلك كان تنفيساً عما في نفوسهم تجاهه من غضب مكتوم، وكراهية شديدة[١].

وقبل أن نترك الكلام عن سمة المركزية الصارمة، نشير إلى بعض الظواهر الفرعية التي انبثقت عنها، ويأتي في مقدمة ذلك أن المصريين قد وجدوا أنفسهم، مع طول تحملهم لمظاهر الظلم وطغيان الحاكمين وغزوات المحتلين المتوالية، وما يصحبها من قتل وتشريد واستيلاء على الأموال ـ في حاجة ماسة إلى نوع من التفريغ لحالات الضيق، ومشاعر الغيظ المكبوتة في دواخلهم.

وقد تعددت وسائل المصريين في مقاومة القهر والطغيان والتسلط ولجؤوا إلى أشكال وسبل مختلفة، أوصلها بعض الدارسين إلى تسعة أشكال: **الأول**: اللامبالاة، **والثاني**: النكتة والسخرية، **والثالث**: الصبر على العدو، **والرابع**: النفاق، **والخامس**: الشكوى، **والسادس**: الحزن، **والسابع**: التدين، **والثامن**: الدعاء على العدو، **والتاسع**: مجاراته ومداراته[٢].

ويهمنا من هذه الأمور المشار إليها أمران، يبدوان على طرفي النقيض تماماً في الظاهر، وهما الحزن الشديد من جهة، والشغف بإقامة الأعياد والاحتفالات، وما يحدث فيها من لهو وسرور من جهة أخرى.

وقد اشتهرت الطبيعة الشخصية للمصريين بالحزن العميق، والاسترسال في الهموم، كما تميزت بالميل إلى المرح وإيثار الدعابة والفكاهة، وهذا الازدواج في خصائص الشخصية كان نوعاً من تنفيس المصريين عن أنفسهم، وبدلاً من الإغراق في الحزن والهموم من جراء ما يواجهونه من محن وقهر واضطهاد، فقد عمدوا إلى ترك الأحزان أحياناً، وانصرفوا إلى المرح والضحك، تسلية ونسياناً

---

(١) انظر: الكندي: الولاة وكتاب القضاة ص٤٦٣، ود. صفي علي محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٦٢٥، ٦٢٦.

(٢) انظر: د. فؤاد مرسي: الشخصية المصرية، الثوابت والمتغيرات ص١٠٢، ضمن أبعاد الشخصية المصرية بين الماضي والحاضر، إعداد وتقديم: طلعت رضوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م.

لما يجري حولهم من مظالم وانحرافات[١].

ولعل **الأمر الأول** وهو الحزن الشديد، يفسر لنا ظاهرة الطقوس والممارسات الغريبة التي شغف بها المصريون في التعامل مع الأموات سواء في الدفن وطريقته، أو في أساليب التعزية وإقامة المآتم، وما يعرف بالأربعين وما أشبه ذلك.

وتكاد مصر تنفرد بهذه الطقوس من بين سائر البلدان الإسلامية حتى يومنا هذا، ويبدو أنها إرث قديم منذ أيام الفراعنة، الذين تفننوا في إحاطة موتاهم بالكثير من التبجيل والتقديس، وبناء الأهرامات وما أشبهها من الأبنية العظيمة.

وفي ظني أن هذا الأمر قد ساعد على شيوع بناء الأضرحة والمشاهد على قبور الأولياء والصالحين في مصر بصورة لافتة للنظر، رغم تحريم هذه الأفعال، وتواتر الأحاديث الصحيحة في التحذير منها ولعن فاعليها.

وأما **الأمر الثاني** وهو الشغف بإقامة الاحتفالات والأعياد، فربما كان من بين الأسباب المهمة التي عملت على رواج وانتشار الموالد بمصر، وهي ظاهرة أسهم في بروزها الدولة الفاطمية الشيعية من جهة، والطرق الصوفية من جهة أخرى[٢].

خامساً: الانفتاح والاحتكاك الدائم بالآخرين:

فمصر بحكم موقعها الجغرافي الفريد كانت ترد عليها مختلف الشعوب والحضارات، كما كانت محط اهتمام وطمع، ونقطة مرور وانتقال، سواء للأصدقاء أو الأعداء، مما جعلها دائماً إما في تلاق وتلاقح، وإما في صراع وتناطح.

ولا شك أن هذا الموقع الفريد والمكان المتميز مثله مثل «كل شيء قيم في هذا الوجود له ثمن لا بد أن يؤدَّى كاملاً قبل أن تُجنَى ثماره، وهذا الثمن هو

(١) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي، والمملوكي الأول ص١٧.

(٢) انظر: الذهبي سير أعلام النبلاء ١٠/١٠٦، وانظر تفصيلاً مهماً حول ظاهرة الموالد بمصر في: كتاب د. فاروق أحمد مصطفى: الموالد: دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة ٢٠٠٤م.

الدفاع عنه، وذياد الطامعين فيه عن حياضه، وإذا كان هذا الموقع فريداً عظيم القيمة على النحو الذي وصفناه، فلا بد أن يكون الثمن غالياً باهظ التكاليف أيضاً؛ لأن المطامع فيه متجددة، والراغبين فيه كثيرون، والمورد العذب كثير الزحام كما يقولون»[(١)].

وإضافة لعامل الموقع الجغرافي، فثمة عنصر آخر في غاية الأهمية، وهو أن «الكيان المصري يستمد أصوله من خارج الحدود، سواء ـ وهنا المصادفة الجغرافية العجيبة ـ في ذلك جانب الموضع؛ أي: الوادي الزراعي أو جانب الموقع؛ أي: تجارة المرور. . . وموارد المياه في مصر لا تسقط عليها في الداخل، وإنما تدخلها من الخارج على بعد بضعة آلاف من الأميال؛ أي: أن هذا البناء القمي الشاهق، الذي يتوج حضارة الحوض يستمد وجوده من مصدر خارجي»[(٢)].

وعلى الرغم مما هو معروف عن المصري من روح المحافظة والأصالة والحرص الشديد على تراث الآباء والأجداد إلى درجة ربما تجاوزت حد الاعتدال، فإنه لم يكن بالهياب ولا الوجل من لقاء الوافد الحضاري، بل كان الأمر على العكس من ذلك تماماً.

فقد كان المصري دائماً على أتم الاستعداد للاستفادة من الوافد ـ بعد سبره وتمحيصه ـ وتقبل ما فيه بذهن متفتح، وعقلية واعية، تميز بين الصحيح والفاسد، والضار والنافع، ثم تختار ما يتفق مع مزاجه، ويتماشى وطبيعته، هاضماً ذلك كله، ومضفياً عليه شيئاً من صبغته وسماته[(٣)].

ولموقع مصر الجغرافي دور مهم جداً في تحقيق هذه المعادلة الصعبة، وهي الاحتكاك بالحضارات الأخرى من جهة، والحفاظ على الثوابت والأصول من جهة أخرى.

فمصر قد اتصلت بالعالم المجاور «وإن كانت الصحاري والبحار قد نظمت

(١) د. حسين مؤنس: مصر ورسالتها ص١٨.

(٢) د. جمال حمدان: شخصية مصر ص١٩٥، ١٩٨.

(٣) انظر: علي خليل مصطفى: الأصول الفلسفية للتربية في مصر الحديثة بين الفكر الإسلامي والفكر التغريبي ص٣٠٧، ٣١٣.

تلك الاتصالات وحددتها، بحيث استطاعت مصر أن تحتفظ بطابعها الحضاري وشخصيتها التاريخية، على الرغم من احتكاكها بحضارات أخرى كثيرة في الشرق الأدنى»[١].

ولعل في هذه السمة ما يفسر لنا لماذا وفدت جل المذاهب الكلامية إلى مصر من الخارج، ولم تنشأ من داخلها، ولماذا لم يكن ذلك حائلاً دون اعتناقها وتقبلها أولاً، ثم إضافة المزيد من التأصيل والتنظير لها في مراحل تاريخية لاحقة.

وقد أشرنا من قبل إلى أن المتأمل في تاريخ المذاهب الكلامية أو الفقهية التي انتشرت بمصر، يجد أنها جميعاً لم تنشأ في مصر ابتداء، بل نشأت في أمكنة أخرى؛ كالحجاز أو العراق أو الشام، ثم وفدت إلى مصر فيما بعد.

ويصدق ذلك على الاتجاهات العقدية والكلامية المختلفة، مثل الاتجاه السلفي والأشعري والاعتزالي والشيعي، كما يصدق على المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، وإن كان بإمكاننا استثناء المذهب الشافعي، حيث وفد الشافعي إلى مصر، وبها أسس مذهبه الجديد.

كذلك نلحظ نفس الظاهرة فيما يتعلق بالطرق الصوفية الكبرى، التي نشأت بمصر، وقدر لها الاستمرار والانتشار فيما بعد، حتى إن بعض الدارسين يميل إلى أن الطرق الصوفية في مصر، معظمها إن لم يكن كلها ذو أصل مغربي أو عراقي، وليس هناك تصوف محلي ذو قيمة تذكر.

وحتى إذا اعترض على الكلام السابق بوجود بعض المتصوفة المشاهير مثل إبراهيم الدسوقي، الذي ولد وعاش في مصر، فالجواب أنه كان حفيداً لأبي الفتح الواسطي العراقي»[٢].

لكن من الضروري أن ننبه إلى أمرين في غاية الأهمية:

الأول: أننا حينما نقول: إن جل ـ إن لم يكن كل ـ المذاهب الكلامية والفقهية التي عرفتها مصر قد وفدت إليها من الخارج، ولم تنشأ من داخلها، فلا يعني ذلك بحال من الأحوال اتهام الشخصية المصرية بالعجز عن الإبداع أو

---

(١) د. سليمان حزين: حضارة مصر ص٤٧.

(٢) د. عامر النجار: الطرق الصوفية في مصر ص١٧٦.

القصور في التفكير، أو أن عسف الحكام وظلمهم واستبدادهم ـ وهو أمر لا يستطيع أحد إنكاره ـ قد ألقى بظلاله السيئة على ملكات التنظير والإبداع، فعقمت ولم تقدم جديداً.

فمنذ أن شرفت مصر بدين الإسلام، فإن أهلها ما يزالون يطاولون بجهودهم الفكرية جهود غيرهم من أهل الأقاليم الأخرى، ومن اللافت للنظر أنه حيث توقفت حركة الفكر الإسلامي في مرحلة ما وعجز عن ملاحقة تطور الحياة، فإن مصر كانت دائماً «موطن البعث لهذا الفكر، والرجوع به إلى مصدره الأول، كما كانت أمل العودة إلى حركته الناشطة، وإبراز عبقريته الخالدة ومرونته الخلاقة التي تدعوه دائماً إلى مراجعة ذاته بين حين وآخر، ليتخلص من زيف عصور التخلف ويعود نقياً من جديد»[١].

الثاني: أننا لا نقصد بتقريرنا حقيقة وفود المذاهب الكلامية والفقهية من الخارج انتقاصاً من قيمة علماء مصر، أو بخساً لمكانتهم، أو تقليلاً من شأنهم، فقد قدمت مصر للعالم الإسلامي جماً غفيراً من أساطين العلم وجهابذته في مختلف الفنون والمعارف، يستوي في ذلك من ولد على أرضها ونشأ فيها، أو من نزح إليها وأقام بين جنباتها، وليس من المبالغة في شيء أن نقول: إن علماء مصر لا يحصيهم عد ولا يحيط بهم حد، وقد أتى على الفسطاط يوم جمعت فيه علم الدنيا كلها، رغم ما أصاب بقية أمصار العالم الإسلامي من جمود وركود[٢].

وقد تهيأ لمصر ـ نتيجة تضافر مجموعة من العوامل المختلفة ـ أن تتبوأ مكان الصدارة في العالم الإسلامي، بمفردها حيناً، أو بمشاركة بغداد ودمشق في أحيان أخرى، حتى أضحت بمثابة القلب النابض للأمة المسلمة والعصب الحساس الذي يتأثر الآخرون بما يحدث فيه إيجاباً أو سلباً، ومن ثم نهضت بعبء ثقيل وشاق، تمثل في الحفاظ على التراث العلمي للمسلمين في كافة جوانبه، مع العناية بتكميله وإتمام ما به من نقص أو شرحه وتفسير ما استغلق من معانيه.

---

(١) د. محمد إبراهيم شريف: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر ص (ج).

(٢) انظر: د. حسين مؤنس: مصر ورسالتها ص١٤.

ويكفي في التدليل على الحقيقة المتقدمة أن نشير إلى أسماء[١] مثل: الليث بن سعد، ومحمد بن إدريس الشافعي، والقرافي، والزيلعي، والكمال ابن الهمام في الفقه، والسبكي، وابن حجر العسقلاني، وبدر الدين العيني والسيوطي في الحديث، وابن خلكان، والصفدي، وابن خلدون، والسخاوي والمقريزي في التاريخ، والشاطبي في القراءات، وأبي تمام، والعماد الأصفهاني، والبهاء زهير، وابن سناء الملك في الأدب والشعر، وابن هشام، وابن عقيل، وابن منظور في اللغة والنحو، وابن الهيثم، وابن النفيس، وابن البيطار، وعبد اللطيف البغدادي في العلوم التجريبية، وغيرهم ممن لا يحصون لكثرتهم.

وحتى في الحقبة المملوكية والعثمانية لحكم مصر، والتي دأب البعض على وصفها بالركود والجمود، والعقم عن إنتاج شيء جديد ونافع، نجد بعض الدارسين يتعجب من إطلاق هذا الحكم على عصر «عاش فيه أمثال السخاوي، والسيوطي، وابن حجر العسقلاني، والمقريزي، وأبي المحاسن، والقلقشندي، والنويري، وابن منظور، والمرتضى الزبيدي، وعبد الرحمٰن الجبرتي»[٢].

سادساً: الاستمرارية والثبات:

ونقصد بهذه السمة ميل الشخصية المصرية إلى الثبات، والمحافظة على الموروث، وشدة التمسك به، وعدم الزهد في المألوف أو الرغبة في تغييره إلا بعد أن يثبت تماماً أنه لم يعد صالحاً للبقاء ـ كما تعني أيضاً الاستقرار والميل إلى النظام المركزي الذي تفرضه طبيعة المجتمعات النهرية.

ومن طبيعة المصري أنه مقيم على القديم ومستمسك بالتراث والتقاليد، ولا يقبل على الجديد بسهولة، وهذا يعني ـ كما يذكر العقاد ـ أنه تقليدي غير ثوري، بل إنه إذا ثار، فإنما يثور ليحافظ على القديم والموروث؛ أي: أنه ثوري من أجل المحافظة[٣].

---

(١) وقد عقد السيوطي فصولاً مطولة في كتابه: حسن المحاضرة ذكر فيها الجم الغفير من أسماء علماء مصر في كافة مجالات العلوم الشرعية واللغوية والعقلية.

(٢) د. حسين مؤنس: مصر ورسالتها ص١٤.

(٣) انظر: عباس محمود العقاد: سعد زغلول سيرة وتحية ص٣١، ود. جمال حمدان: شخصية مصر ٤/ ٥٢٤.

لكن استمرارية الشخصية المصرية لا تعني الجمود، وإنما هي مع محافظتها «تحاول أن تتفهم الجديد، وتنفذ إلى روحه، فإذا صادف هوى في نفسها أو امتداداً لرأيها، أخذت به وطورته ومصرته، ولا تلبث بعد هذا أن تحتضنه وتتحمس له وتذود عنه؛ لأنه غدا جزءاً منها بما نفثت فيه من روحها، وبث في مضمونه من رأيها ونزعاتها»[١].

والمتأمل لتاريخ المصريين يجد أنهم ـ وإن حافظوا على بعض تراثهم القديم ـ فإنهم لم يقفوا جامدين أمام نزعات التجديد، بل حفل تاريخهم بكثير من عناصر التقدم والابتكار والاستعارة، «ولو أن مصر كانت جامدة في تاريخها الحافل الطويل، ما عاشت على الزمن، بل لسبقتها الأيام واندثرت حياتها ودالت أمتها، كما دال غيرها من الأمم، ولئن كانت مصر قد عاشت كل هذه القرون الكثيرة، فما ذلك إلا لأنها لم تتقاعس عن أن تأخذ بأسباب التجديد، وغاية ما هناك أن هذا التجديد في مصر لم يؤد دائماً إلى محو كل قديم... ولو أخذ المصريون بكل جديد صادفهم في تاريخهم الطويل لتغيرت معالم حياتهم بما لا يدع مجالاً للتعرف على شخصيتهم القومية»[٢].

وقد برزت سمة الاستمرارية بوضوح في الشخصية المصرية، بل يمكننا القول بأنه قلما يُوجد بلد تصدق على حضارته صفة الاستمرارية كما تصدق على مصر، «فإن مصر التي ولدت من نحو خمسة آلاف سنة، لا زالت هي بعينها اليوم: لم يتغير فيها الدين على طول هذه الأحقاب إلا مرتين، ولم تتغير اللغة إلا مرتين أيضاً، على حين أن بريطانيا مثلاً لا يرجع تاريخها إلى أبعد من ألفي سنة، تغير الدين خلالها مرتين واللغة أربع مرات على الأقل، وأسبانيا يرجع تاريخها إلى ألفين وخمسمائة سنة تغير الدين خلالها ثماني مرات واللغة ست مرات، أما جنسنا فلم يتغير في جملته خلال هذه الأعصر إلا تغيرات طفيفة، في حين أن بلداً كإيطاليا تعاقبت عليه أجناس كثيرة غيرت عنصر السكان تغييراً تاماً أكثر من مرة»[٣].

---

(١) د. نعمات أحمد فؤاد: شخصية مصر ص٢٦، ٢٧.
(٢) د. سليمان حزين: حضارة مصر ص١٢٦.
(٣) د. حسين مؤنس: مصر ورسالتها ص١٣٤، ١٣٥.

وتبدو المفارقة أكثر وضوحاً بين مصر وبين غيرها من الأمم، إذا وضعنا في الاعتبار كم الأحداث والمحن التي تعرضت لها مصر بحيث يصح القول بأنه «لو غَيرُ الطبيعة المصرية العريقة ابتلي بمثل ما ابتليت به مصر، لما بقيت له سحنة ولا سمت، ولكان اليوم فتاتاً متناثراً، لا يصلح لشيء في الحياة، إن العراقة، وروح الصبر والسخرية، وشدة التمسك بالتقاليد، هي التي أبقت لمصر عنوانها بعد هذه القرون»[1].

ولعل قضية تغيير المصريين للغتهم ودينهم بعد فتح الإسلام لمصر دليل واضح على خصيصة الاستمرارية من جهة، وعلى عدم الجمود ورفض أي جديد من جهة أخرى.

فعلى الرغم من احتلال مصر من قبل الهكسوس، والبطالمة، والرومان وغيرهم، فإن مصر لم تتخل عن لغتها، لكن حينما أشرقت مصر بدعوة الإسلام، وشرفت برسالة التوحيد، إذا بها تتخلى عن لغتها طوعاً واختياراً، وتُسارِع كي تلقي بنفسها في أحضان هذا الدين العظيم، ولغته العربية الباسلة.

ومع أن حركة التعريب مرت بمراحل عديدة، وتنوعت العوامل المؤدية إليها، مثل توطن القبائل العربية بمصر، وتعريب الدواوين، غير أن أهم تلك العوامل على الإطلاق هو اعتناق المصريين للإسلام طوعاً واختياراً، حتى إنه في إمارة أحمد بن طولون عام ٢٥٤هـ، كان أكثر مسيحيّي مصر قد تحولوا إلى الإسلام، وصار المسلمون هم الأغلبية العظمى بين سكان مصر المحروسة[2].

وأما تأثيرات سمة الاستمرارية والثبات على المذاهب والاتجاهات الكلامية التي ظهرت بمصر، فيظهر ذلك في عدم ميل المصريين إلى تغيير المذهب الذي ارتضوه واعتقدوا صحته وألفوه سنين عديدة، رغم كثرة المحاولات التي سعت لذلك.

فمحاولات الفاطميين لنشر المذهب الشيعي بمصر، وتحويلهم عن المذهب

---

(١) سيد قطب: مقومات المجتمع المصري، مقال بمجلة الشؤون الاجتماعية، عدد أغسطس ١٩٤١م، نقلاً عن كتاب المجتمع المصري جذوره وآفاقه، إعداد وتقديم: ألان روسيون، سينا للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

(٢) انظر: د. صفي علي محمد: الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٩٧، ١٠٤، ١٠٥.

السُّنِّي لم تفلح، ولم تؤت الثمار المرجوة من ورائها، على الرغم من استمرارها لمئات السنين، وتعدد وسائلها ما بين الترغيب والترهيب.

وحينما رحل الفاطميون عن مصر رحل معهم مذهبهم وفكرهم، إذا ما استثنينا شراذم قليلة من المصريين ظلوا معتنقين لمذهبهم، وسوى عادات وممارسات من الإرث الفاطمي، تمثلت في إقامة الموالد والاحتفالات، وبناء الأضرحة والمشاهد على القبور.

ومثلما دخل التشيع مصر غريباً فقد خرج منها غريباً، حتى ليمكن القول بأنه لو لم يكن رجل كصلاح الدين الأيوبي، قد أعان بسيفه وعقله على إرجاع مصر إلى مذهبها الأول، لرجعت مصر من تلقاء نفسها[١].

وعلى العكس من ذلك نجد أن المذهب الأشعري منذ وطد صلاح الدين الأيوبي أركانه بمصر، ظل هو السائد والمسيطر على جل معاهد العلم وحلقاته بمصر، ولا سيما بعد تحول الأزهر من معقل للفكر الشيعي إلى معقل للفكر الأشعري.

وفي تأريخه المهم لكيفية انتشار المذهب الأشعري بمصر، ذكر المقريزي أنه حينما «ولي السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب سلطنة مصر، وولى القضاء صدر الدين عبد الملك بن درباس الهدباني الماراني الشافعي، كان من رأيه ورأي السلطان اعتقاد مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري في الأصول، فحمل الناس إلى اليوم على اعتقاده حتى يكفر من خالفه»[٢].

ولم تقتصر السيطرة المشار إليها على مصر وحدها، بل إن المذهب الأشعري شاع ـ نتيجة تضافر عدد من العوامل ـ في جل بقاع العالم الإسلامي تقريباً «ومنها العالم العربي، وفارس، ومن هذه المنطقة الأخيرة خرج أكثر المتكلمين الذين ما زالوا يؤثرون بإنتاجهم على الفكر الأشعري في الأزهر وغيره من الجامعات الدينية السُّنِّية حتى اليوم؛ كالبيضاوي، والرازي، والإيجي، والتفتازاني، والجرجاني، والدواني، وغيرهم»[٣].

---

(١) انظر: د. عبد اللطيف حمزة: الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي، والمملوكي الأول ص٤، ٥.

(٢) المقريزي: المواعظ والاعتبار.

(٣) د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص١١٨.

ولعل من أهم أسباب انتشار المذهب الأشعري واستمراريته، الاقتران الذي حدث بينه وبين التصوف من جهة، وبين عدد من المذاهب الفقهية من جهة أخرى، وقد أشار المقريزي إلى هذه الظاهرة التي تصدق على مصر وغيرها من بلاد العالم الإسلامي.

ففي مصر وعلى مستوى العقائد، حمل السلطان صلاح الدين الكافة على عقيدة أبي الحسن، وشرط ذلك في أوقافه التي بديار مصر؛ كالمدرسة الناصرية، والمدرسة المعروفة بالقمحية بمصر، وخانكاه سعيد السعداء بالقاهرة، «فاستمرّ الحال على عقيدة الأشعري بديار مصر وبلاد الشام وأرض الحجاز واليمن وبلاد المغرب أيضاً، لإدخال محمد بن تومرت رأي الأشعريّ إليها، حتى إنه صار هذا الاعتقاد بسائر هذه البلاد، بحيث أن من خالفه ضرب عنقه، والأمر على ذلك إلى اليوم»[(١)].

وفي الفقه ولى الظاهر بيبرس البندقداريّ أربعة قضاة: وهم شافعيّ ومالكيّ، وحنفيّ، وحنبليّ، «فاستمرّ ذلك من سنة خمس وستين وستمائة حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة وعقيدة الأشعريّ، وعملت لأهلها المدارس والخوانك والزوايا والربط في سائر ممالك الإسلام، وعودي من تمذهب بغيرها، وأنكر عليه، ولم يولّ قاض، ولا قبلت شهادة أحد ولا قدّم للخطابة والإمامة والتدريس أحد ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب، وأفتى فقهاء هذه الأمصار في طول هذه المدّة بوجوب اتباع هذه المذاهب، وتحريم ما عداها، والعمل على هذا إلى اليوم»[(٢)].

وقد استمر الحال على ذلك قروناً طويلة، ولم يجد الفكر الأشعري منافساً ذا بال إلا بعد ظهور شيخ الإسلام ابن تيمية، والذي قام بنصرة مذهب السلف وتجديده وإحيائه والدفاع عنه، كما قام بنقد المذهب الأشعري نقداً شديداً، سواء في أصوله أو في مسائله[(٣)].

---

(١) المقريزي: الخطط ٢/ ٣٤٣.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٣٤٤، وانظر: أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة ص٦٣.

(٣) المقريزي: الخطط ٢/ ٣٥٩.

وثمة تنافس لا يخفى بين الاتجاهين السلفي والأشعري في العصر الحديث، وكما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق فإن النهضة الحديثة لعلم الكلام «تقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية، وإنا لنشهد تسابقاً في نشر كتب الأشعري وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ويسمي أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية، ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشعرية»[١].

وأظن أن حكم الشيخ مصطفى عبد الرازق السابق بغلبة الاتجاه الأشعري يحتاج إلى شيء من إعادة النظر، فقد كتب هذا الكلام عام ١٩٤٤م؛ أي: منذ ما يزيد على ستين عاماً، وقد جرت بعدها تطورات كثيرة لا بد أن توضع في الاعتبار، ولا سيما ظاهرة الصحوة بأعلامها وفكرها والكتب التي تأثرت بها، ويبقى الأمر كله بحاجة إلى دراسة موضوعية وعلمية، تفرق ما بين التوجهات الرسمية، وبين الاتجاهات السائدة عند جمهور الناس.

وإذا انتقلنا إلى أثر آخر من آثار سمة الاستمرارية، فسوف نلاحظ نزعة واضحة تمثلت في ميل المصريين الشديد للتمسك بعدد غير قليل من العادات والتقاليد الموروثة من عصور قديمة، ولا سيما ما يتعلق بالأعياد والاحتفالات التي استغلها الشيعة والصوفية، ووجهوها لخدمة مذهبهم من خلال إقامة العديد من الموالد لأهل البيت ومشايخ الصوفية وغيرهم.

وهناك الكثير من العادات والتقاليد التي ما زال المصريون يحتفظون بها رغم أنها ترجع إلى العصر الفرعوني، ومن ذلك الاحتفال بما يسمى بشم النسيم، وبعض عادات الزواج مثل (ليلة الحنة، والصباحية، والنقوط، والسبوع) فكل هذا مارسته مصر القديمة، ولا تزال تمارسه مصر الحديثة والمعاصرة، وربما يضاف لذلك أن كثيراً من الأدوات الزراعية في الريف المصري ترجع إلى العهود الفرعونية، مما يبرز لنا إلى أي حد يتمسك المصري بالقديم ولا يفارقه إلا بصعوبة[٢].

---

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٩٥، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٤م.

(٢) انظر: د. حمدي محمد حسين: الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية ص٢٤٩.

وقد عُنِي الفاطميون منذ أن دانت لهم مصر بكل مظاهر الترف والبذخ نتيجة للثراء العريض الذي تمتعت به دولتهم، والذي انعكس بدوره على مظاهر احتفالهم بالأعياد والمواسم المختلفة، ومواكبهم التي أسهب المؤرخون والرحالة في وصفها، حتى صارت حياتهم كلها أعراساً وأعياداً[(١)].

ولعل مرد ذلك إلى وفرة المال والثراء، وبخاصة في العصر الفاطمي الأول، فضلاً عما هو معروف عن الدولة الفاطمية من أنها دولة دعوة ودعاية، فهي تدعو إلى مذهب معين في بلاد وبين أناس ربما لا يتحمسون للأخذ بهذا المذهب، ومن ثم عنوا بالتوسع في مظاهر الاحتفالات لإلهاء الرعية من أهل السُّنَّة عن أمور السياسة، وما يقال عن الطعن في نسبهم وأحقيتهم في الخلافة، وبهذا كثرت الاحتفالات التي كانت تنثر فيها الأموال على العامة، وتقام فيها الأسمطة الضخمة والمواكب المهيبة[(٢)].

ومن الأعياد التي ابتدعوها في مصر، ثم استمر الكثير منها حتى وقتنا هذا: الاحتفال بالمولد النبوي، والاحتفال برأس السَّنَة الهجرية، والاحتفال بدخول شهر رمضان، والاحتفال بعيد النيروز، ومن الاحتفالات ذات الطابع الشيعي الواضح عيد الغدير، وكذا الاحتفال بيوم عاشوراء.

وهذا العيد الأخير كان من الأيام الحزينة بالنسبة للشيعة الفاطميين، حيث يخرج الناس منذ بداية اليوم قاصدين الجامع الأزهر، وقد لبسوا الحداد، ويركب قاضي القضاة ومعه الشهود، وفي صحبتهم الأمراء والأعيان والقراء.

وكان الخلفاء الفاطميون يحتجبون عن الظهور، تعبيراً عن حزنهم وجزعهم، ويقام في هذا اليوم سماط ضخم يطلق عليه سماط الحزن، كما أن تعبير الشيعة عن حزنهم في تلك الذكرى دائماً ما كان يتسم بالغلو والفوضى والخروج عن المألوف، ووصل الأمر إلى الاعتداء على أهل السُّنَّة وأموالهم وحرماتهم[(٣)].

---

(١) انظر: د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية ص٦٤٧، ٦٤٨، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٨م.

(٢) انظر: المقريزي: الخطط ٢/ ٢٨٥، ود. حسن خضيري أحمد: علاقات الفاطميين في مصر بدول المغرب ص٢٦٩، ٢٧٠.

(٣) انظر: د. حسن خضيري أحمد: علاقات الفاطميين في مصر بدول المغرب ص٢٧٠ ـ ٢٧٨.

ولا شك أن حرص المصريين الشديد على التمسك بكثير من تلك الاحتفالات ـ إذا استثنينا منها ما كان ذا طبع شيعي واضح ـ يرجع إلى سمة الاستمرارية من جهة، كما يرجع إلى سمة حب الفكاهة والميل للهو والتسرية عن النفس من جهة أخرى.

وهذه السمة تبدو واضحة لكلّ من عني برصد أحوال مصر والمصريين، حتى من لم يكن منهم، وقد لاحظ ذلك كلوت بك في كتابه «لمحة عامة إلى مصر»، فقال: «وللمصريين نزعة إلى السرور واندفاع فطري إلى المزح والمطايبة، على وجه ينم عن الذكاء وحضور الذهن وسرعة الخاطر»[١].

وللدارسين مذاهب شتى في تعليل تلك السمة، والظاهر أنها جاءت كنوع من الاستعلاء «على ما صادف شعب مصر من محن، فهو لم يرسب في أعماقه الكوارث كي تعقد من شخصيته أو تجعلها متزمتة كدرة، وإنما حاول بالنادرة والنكتة أن يفرج عن كربه، وأن ينفس عن حزنه، فيحتفظ بصفاء نفسه وبساطة طبعه»[٢].

وهناك أسباب عديدة يمكن أن تفسر لنا ظاهرة شيوع الأعياد والاحتفالات عند المصريين، وكثرتها بصورة لافتة للنظر، ومن هذه الأسباب ما هو حضاري، ومنها ما هو سياسي، ومنها ما يرجع إلى طبيعة الشخصية المصرية، **ونلخص ذلك فيما يلي**[٣]:

أولاً: البعد الحضاري، المتمثل في وفرة الموروث لدى المصريين من حضارات قديمة، أخذوا عنها الكثير من الأعياد، سواء الأعياد الفرعونية أو المسيحية، ثم جاء الفاطميون فأضافوا المزيد من تلك الأعياد المأخوذة من موروثهم الشيعي.

ثانياً: البعد السياسي، حيث كان الحكام يشجعون ويشاركون في هذه الأعياد؛ قاصدين من ذلك تحقيق أكثر من غرض، **ومن ذلك**:

---

(١) أ. ب كلوت بك: لمحة عامة إلى مصر ص٢٨٧، ترجمة وتحرير: محمد مسعود، دار الموقف العربي الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م.

(٢) د. مصطفى الصاوي الجويني: ملامح الشخصية المصرية في الدراسات البيانية ص١٤٨.

(٣) انظر: د. أحمد سيد محمد: الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي ص٢٢١، ٢٢٢.

أ ـ التقرب إلى الشعب المصري، حيث ينفر هذا الشعب ممن يحارب عاداته، وعلى العكس من ذلك فإنه يشعر بالود والتآلف مع من يشاركه فيها.

ب ـ انتهز الفاطميون فرصة اهتمام المصريين بالأعياد، وراحوا يبثون من خلالها مبادئهم وعقائدهم، ممثلة في أيام يقترن في بعضها الاحتفال بالتوسعة والمرح، وفي غيرها بإظهار الأسف والحزن كيوم عاشوراء.

ج ـ نجح الفاطميون في اجتذاب المصريين إلى أعيادهم بما أحاطوها من مظاهر الإسراف والمبالغة في الزخرف والترف؛ لأنهم عرفوا حب المصريين لما فيه من مبالغة، والمبالغة مقصد من مقاصد الفاطميين؛ لأنها سبيل الغموض، وفرصة لأنها تختفي من ورائِها الشعائر والمبادئ والأهداف.

ثالثاً: طبيعة المصريين، والتي يغلب عليها المرح والميل للسرور، وهذه الأعياد كانت أشبه بمهرجانات للعب والمرح واقتراف الملذات، ويضاف لذلك أن المظهر الجماعي في الأعياد مما يستهوي المصريين، ويتوافق مع مشاربهم.

وآخر ما نشير إليه من آثار سمة الثبات والاستمرارية على الاتجاهات الكلامية التي ظهرت بمصر، أنها ربما كانت سبباً ـ مع جملة عوامل أخرى ـ في عدم نشأة اتجاهات كلامية ابتداء من مصر، وعلى يد واحد من أبنائها، وإنما وفدت سائر المذاهب الكلامية؛ كالخوارج والشيعة والمعتزلة والأشاعرة إلى مصر من خارجها، ولم تنبثق منها، ولعل ذلك مما يتناسب مع سمات الشخصية المحافظة، والتي تميل بطبعها للثبات، وعدم الانخلاع من القديم والموروث.

ويضيف د. جمال حمدان بعداً آخر في الشخصية المصرية، ربما فسر لنا هذا الأمر، وهو أن طبيعة البيئة المصرية، ونظام الحياة، وعسف الحكام وظلمهم، كل ذلك أدى إلى غياب أو انعدام الفردية، واستقلال الشخصية، ونمو روح المقاومة والتمرد على المألوف، وأنتج في المقابل إنساناً يندر عنده روح المبادرة، وزمام المبادأة، فضلاً عن روح المغامرة[١].

---

(١) انظر: د. جمال حمدان: شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان ص٧٠.

ولا بد من التنبيه إلى أن الحكم السابق هو من قبيل الغالب، وليس من قبيل الأحكام العامة والكلية، كما أنه لا يعني الانتقاص من علماء مصر أو بخسهم حقهم، وقد أشرنا من قبيل إلى نماذج يسيرة للقمم العلمية الشامخة التي نشأت في أرض مصر الطيبة، وترعرعت بين جنباتها.

قائمة المصادر والمراجع

* **د. أبو الوفا التفتازاني:**

١ ـ علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩م.

٢ ـ ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م.

* **د. أبو اليزيد العجمي:**

٣ ـ الفقهاء وبحوث العقيدة، الموقف والمنهاج، دار الهداية، بدون تاريخ.

* **د. أحمد أحمد بدوي:**

٤ ـ الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام، مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ.

* **أحمد أمين:**

٥ ـ فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة عشرة، بدون تاريخ.

٦ ـ ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة، بدون تاريخ.

٧ ـ ظهر الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م.

* **أحمد تيمور:**

٨ ـ نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩م.

* **د. أحمد سيد محمد:**

٩ ـ الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

* د. أحمد شلبي:
١٠ ـ تاريخ التربية الإسلامية، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٥٤م.

* د. أحمد صبحي منصور:
١١ ـ العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م.

* د. أحمد عبد الحميد يوسف:
١٢ ـ مصر في القرآن والسُّنَّة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م.

* أحمد عوض بن داخل اللهيبي:
١٣ ـ الماتريدية، دراسة وتقويماً، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

* د. أحمد محمد جاد:
١٤ ـ فلسفة المشروع الحضاري، بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

* د. أحمد محمود صبحي:
١٥ ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
١٦ ـ في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (١) المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م.
١٧ ـ في علم الكلام، الأشاعرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٩٢م.

* آدم متز:
١٨ ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م.

* إدوارد وليم لين:
١٩ ـ المصريون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم، ترجمة عدلي طاهر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٨م.

* الأشعري (أبو الحسن، على بن إسماعيل بن أبي بشر، ت٣٢٤هـ):
٢٠ ـ الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: د. فوقية حسين، دار الأنصار، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

* **د. أنطون يعقوب:**

٢١ ـ مصريات، ثوابت وأولويات، القاهرة، ١٩٩٥م.

* **د. بكر أبو زيد:**

٢٢ ـ المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

* **د. توفيق الطويل:**

٢٣ ـ التصوف في مصر إبان العصر العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م.

* **ابن تيمية** (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ت٧٢٨هـ):

٢٤ ـ مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد مكتبة ابن قتيبة، الكويت، بدون تاريخ.

٢٥ ـ درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٢٦ ـ منهاج السُّنَّة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

* **جمال الدين القاسمي:**

٢٧ ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

* **د. جمال حمدان:**

٢٨ ـ شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان، كتاب الهلال، العدد ٥٠٩، ١٩٩٣م. والطبعة المطولة، دار الهلال، بدون تاريخ.

* **جون لويس بوركهارت:**

٢٩ ـ العادات والتقاليد المصرية، دراسة وترجمة: د. إبراهيم أحمد شعلان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.

* **د. حامد طاهر:**

٣٠ ـ الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، ١٩٩١م.

* **د. حسن إبراهيم حسن:**

٣١ ـ تاريخ الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٨م.

* **د. حسن خضيري أحمد:**

٣٢ ـ علاقات الفاطميين في مصر بدول المغرب، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

* **الحسن بن زولاق:**

٣٣ ـ أخبار سيبويه المصري، قام بنقله ونشره: محمد إبراهيم سعيد وحسين الديب، مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٣م.

* **د. حسن الشافعي:**

٣٤ ـ الآمدي، وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٣٥ ـ المدخلَ إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٣٦ ـ فصول في التصوف، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.

* **د. حسين فوزي النجار:**

٣٧ ـ لطفي السيد والشخصية المصرية، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٣م.

* **د. حمدي محمد حسين:**

٣٨ ـ الشخصية العربية بين السلبية والإيجابية، دار الكتاب للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.

* **د. حموده غرابة:**

٣٩ ـ الأشعري أبو الحسن، مكتبة الخانجي، بدون تاريخ.

* **د. خضر أحمد عطا الله:**

٤٠ ـ الحياة الفكرية في مصر في العصر الفاطمي، دار الفكر العربي، ١٩٨٩م.

* **ابن خلدون** (عبد الرحمٰن بن محمد، ت٨٠٨هـ):

٤١ ـ مقدمة ابن خلدون، دار الشعب، بدون تاريخ.

* **الخياط** (أبو الحسين، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، توفي بعد ٣٠٠هـ):

٤٢ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مع مقدمة وتحقيقات وتعليقات: د. نيبرج، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

* **الرازي** (فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين، ت٦٠٦هـ):

٤٣ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ومعه المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تأليف: عبد الرؤوف سعد، ومصطفى الهواري، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

* **د. زكريا سليمان بيومي:**
٤٤ ـ الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة في مصر المعاصرة، دراسة تاريخية وثائقية دار الصحوة للنشر، الطبعة ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

* **د. زكي مبارك:**
٤٥ ـ الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب، بدون تاريخ.

* **د. زكي نجيب محمود:**
٤٦ ـ تجديد الفكر العربي، دار الشروق، طبعة خاصة بمكتبة الأسرة، ٢٠٠٤م.
٤٧ ـ قصة عقل، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

* **ابن زولاق:**
٤٨ ـ فضائل مصر وأخبارها وخواصها، تحقيق: د. علي محمد عمر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩م.

* **د. سفر الحوالي:**
٤٩ ـ ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، مكتبة الطيب، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

* **د. سيد محمد غنيم:**
٥٠ ـ سيكولوجية الشخصية، محدداتها، قياسها، نظرياتها، دار النهضة العربية، بدون تاريخ.

* **سيد قطب:**
٥١ ـ في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة الخامسة والعشرون، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.
٥٢ ـ مقومات المجتمع المصري، مقال بمجلة الشؤون الاجتماعية، عدد أغسطس ١٩٤١م، نقلاً عن كتاب المجتمع المصري جذوره وآفاقه، إعداد وتقديم: ألان روسيون، سينا للنشر الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

* **السيوطي:**
٥٣ ـ حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

* **الشاطبي** (أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى، ت٧٩٠هـ):
٥٤ ـ الاعتصام، تقديم: محمد رشيد رضا، دار العدالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

* الشمس السلفي الأفغاني:
٥٥ ـ الماتريدية، وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، مكتبة الصديق، الطائف، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

* صديق حسن خان:
٥٦ ـ خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

* د. صفي علي محمد:
٥٧ ـ الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م.

* طلعت رضوان:
٥٨ ـ أبعاد الشخصية المصرية بين الماضي والحاضر، إعداد وتقديم: طلعت رضوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م.

* د. عاصم محمد رزق:
٥٩ ـ خانقاوات الصوفية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي، مكتبة مدبولي، ١٩٩٧م.

* د. عامر النجار:
٦٠ ـ الطرق الصوفية في مصر، نشأتها ونظمها وروادها، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.

* عباس محمود العقاد:
٦١ ـ سعد زغلول سيرة وتحية، مطبعة حجازي بالقاهرة، ١٩٣٦م.

* عبد الجبار الهمذاني (أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، ت٤١٥هـ):
٦٢ ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

* د. عبد الحميد مدكور:
٦٣ ـ تمهيد لدراسة علم الكلام، دار الهاني للطباعة والنشر، ٢٠٠٢م.

* د. عبد الرحمٰن بن صالح المحمود:
٦٤ ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

* **عبد الرحمٰن الوكيل:**

٦٥ ـ هذه هي الصوفية، الطبعة الثالثة، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م.

٦٦ ـ مصرع التصوف، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

* **د. عبد الفتاح الفاوي:**

٦٧ ـ اختلافات المسلمين بين السياسة والدين، مطبوعات قسم الفلسفة الإسلامية ١٩٩٧م.

٦٨ ـ المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياه، مكتبة الزهراء، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

* **د. عبد القادر محمود:**

٦٩ ـ الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

* **د. عبد اللطيف خليفة:**

٧٠ ـ الشخصية المصرية: الملامح والأبعاد دراسة سيكولوجية، دار غريب، ١٩٩٨م.

* **د. عزة عزت:**

٧١ ـ التحولات في الشخصية المصرية، كتاب الهلال، العدد ٥٩٨، أكتوبر ٢٠٠٠م.

* **ابن عساكر** (أبو القاسم، علي بن الحسن بن هبة الله، ت٥٧١هـ):

٧٢ ـ تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، عني بنشره القدسي، دمشق، ١٣٤٧هـ.

* **د. علي سامي النشار:**

٧٣ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة، ١٩٨١م.

* **د. علي عبد الفتاح المغربي:**

٧٤ ـ الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

* **علي بن نجيب الزهراني:**

٧٥ ـ الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما في حياة الأمة، دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

* **عمر بن يوسف الكندي:**

٧٦ ـ فضائل مصر، تحقيق: د. إبراهيم العدوي وعلي محمد عمر، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

* د. فاروق أحمد مصطفى:
٧٧ ـ الموالد: دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة ٢٠٠٤م.

* د. فاروق دسوقي:
٧٨ ـ القضاء والقدر في الإسلام، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

* د. كامل سعفان:
٧٩ ـ أمين الخولي، سلسلة أعلام العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م.
٨٠ ـ موسوعة الأديان القديمة: كنانة الله يا فرعون، دار الندى، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

* كلوت بك:
٨١ ـ لمحة عامة إلى مصر، ترجمة وتحرير: محمد مسعود، دار الموقف العربي الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م.

* ليون جوتييه:
٨٢ ـ المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة: د. محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، الطبعة الأولى، ١٣٦٤هـ ـ ١٩٥٤م.

* د. محمد أبو العلا:
٨٣ ـ علم النفس العام، مكتبة عين شمس، ١٩٩٤م.

* د. محمد الأنور السنهوتي:
٨٤ ـ دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية، دار الثقافة العربية، ١٩٩١م.

* د. محمد جمال الدين سرور:
٨٥ ـ تاريخ الدولة الفاطمية، دار الفكر العربي بدون تاريخ.

* محمد حسنين هيكل:
٨٦ ـ كلام في السياسة، عام من الأزمات، ص٢٤٩، ٢٥٠، المصرية للنشر العربي والدولي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

* محمد رشيد رضا:
٨٧ ـ المنار والأزهر، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٢هـ.

* د. محمد عبد الله دراز:
٨٨ ـ الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، المطبعة العالمية، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م.

* د. محمد عبد الله الشرقاوي:
٨٩ ـ بحوث في مقارنة الأديان، دار الفكر العربي، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

* محمد عبد الواحد حجازي:
٩٠ ـ العقاد فيلسوف التاريخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م.

* محمد العبده:
٩١ ـ المعتزلة بين القديم والحديث، دار الأرقم، برمنجهام، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

* د. محمد كمال جعفر:
٩٢ ـ في الفلسفة دراسة ونصوص، مكتبة دار العلوم، ١٩٧٦م.

* د. محمود إسماعيل:
٩٣ ـ فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

* محمود شلتوت:
٩٤ ـ الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، الطبعة السابعة عشرة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

* د. مصطفى حلمي:
٩٥ ـ ابن تيمية والتصوف، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

* د. مصطفى الصاوي الجويني:
٩٦ ـ ملامح الشخصية المصرية في الدراسات البيانية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.

* مصطفى عبد الرازق:
٩٧ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٣هـ ـ ١٩٤٤م.

* المقريزي:
٩٨ ـ الخطط.
٩٩ ـ إغاثة الأمة بكشف الغمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م.

* الملطي (أبو الحسين بن أحمد بن عبد الرحمٰن الشافعي، ت٣٧٧هـ):
١٠٠ ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، نشرة السيد عزت العطار الحسيني، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.

* مونتجمري وات:
١٠١ ـ القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه ـ القرون الثلاثة الأولى، ترجمة ودراسة: د. عبد الرحمٰن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

* د. ناصر العقل:
١٠٢ ـ دراسات في الأهواء والفرق والبدع، دار إشبيليا، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

* د. نديم السيار:
١٠٣ ـ قدماء المصريين أول الموحدين، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

* د. نعمات أحمد فؤاد:
١٠٤ ـ شخصية مصر، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦٨م.

* هنري لاوست:
١٠٥ ـ شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

* د. يحيى هاشم فرغل:
١٠٦ ـ الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي، ١٩٧٨م.
١٠٧ ـ عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.
١٠٨ ـ حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدرها الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، بالأزهر الشريف، بدون تاريخ.

* د. يوسف القرضاوي:
١٠٩ ـ كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥

الفصل الأول

عوامل انتشار المذاهب الكلامية

أولاً: العامل السياسي	٢٤
ثانياً: العامل الاقتصادي والاجتماعي	٣٣
ثالثاً: العامل الحضاري	٣٨
رابعاً: العامل الشخصي	٤٠
خامساً: طبيعة الآراء التي يتبناها المذهب	٤٤
سادساً: رد الفعل	٤٧
سابعاً: الاقتران بين مذهب كلامي ومذهب فقهي	٤٧
ثامناً: المزاج النفسي العام في مرحلة زمنية معينة	٥١
تاسعاً: دعايات الخصوم وتشنيعاتهم	٥٣

الفصل الثاني

مفهوم الشخصية القومية ودراستها بين القديم والحديث

دراسة الشخصية القومية بين القديم والحديث	٦٥

الموضوع **الصفحة**

الفصل الثالث

أبرز خصائص الشخصية المصرية ومدى تأثيرها

على ظهور المذاهب الكلامية وانتشارها

أولاً : التدين ٧٢

ثانياً : الوسطية ٨٢

ثالثاً : التسامح والصبر، والميل نحو السلم ٩٦

رابعاً : المركزية الصارمة ١٠٠

خامساً : الانفتاح والاحتكاك الدائم بالآخرين ١١١

سادساً : الاستمرارية والثبات ١١٥

قائمة المصادر والمراجع ١٢٥

فهرس الموضوعات ١٣٥